



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





600096472Y





Exegetisches Handbuch

zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Dr. Aug. Bisping,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.



III. Bandes 1. Abtheilung:

Der zweite Brief an die Thessalonicher, die drei Pastoralbriefe
und der Brief an Philemon.

M ü n s t e r.

In der Aschenborff'schen Buchhandlung.

1 8 5 8.

101. u. 217.

E r k l ä r u n g

des zweiten

Briefes an die Thessalonicher,

der drei

Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon

von

Dr. Aug. Bispin g,

ordentlichem Professor der Exegese an der Akademie zu Münster.



Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

M ü n s t e r.

In der Aschenborff'schen Buchhandlung.

1 8 5 8.

Οὐδὲ ζωὴ ἄνευ γνώσεως οὐδὲ γνῶσις ἀσφαλὴς
ὄνευ ζωῆς ἀληθοῦς.

Epist. ad Diognet. c. XII.



V o r w o r t.

Hiermit übergebe ich die noch fehlende Abtheilung meines exegetischen Handbuchs zu den Briefen des Apostels Paulus. Indem ich nun ein Werk beschließe, an welchem ich eine Reihe von Jahren mit immer größerer Liebe gearbeitet und dem ich mit Freude alle freie Zeit gewidmet habe, fühle ich mich gedrungen, zunächst Gott meinen Dank darzubringen, der Kraft und Muße zur Vollendung desselben verliehen hat. Sodann bin ich auch zu besonderm Danke verpflichtet allen jenen mir unbekannten Männern, welche die ersten Abtheilungen dieses Werkes in öffentlichen Blättern und Zeitschriften so wohlwollend besprochen haben. Diese günstigen Beurtheilungen zusammengenommen mit der raschen Verbreitung, die das Werk gefunden, berechtigen mich zu der Hoffnung, daß ich nicht umsonst gearbeitet und daß ich meinen Hauptzweck, die Studierenden der Theologie zum ernstern und gründlichen Studium der Briefe des großen Weltapostels anzuregen, nicht ganz verfehlt habe. Zugleich liegt darin für mich eine Ermunterung, meine exegetischen Arbeiten fortzusetzen und meine fernere Muße der Ausarbeitung eines ähnlichen Handbuchs zu den vier Evangelien und der Apostelgeschichte zu widmen. Ein ernstes Studium der h. Schrift thut in unserer Zeit besonders Noth, wo einerseits die theologische Wissenschaft vielfach in unfruchtbare Speculationen sich versteigt, andererseits das kirchliche Leben sich hie und da in den Sand des bloßen Formenwesens zu verlieren droht. — Auch in der vorliegenden Abtheilung habe ich meinen ursprünglichen Plan, den innern Gedankengang des Apostels möglichst kurz und klar darzulegen, genau einzuhalten gesucht, so nahe auch besonders in der Erklärung der Pastoralbriefe die Versuchung lag, in praktischen Reflexionen

sich zu ergeben. Ob ich jedes Mal die passende Deutung gegeben, ob ich insonderheit in der Erklärung der schwierigen Stelle vom Antichrist 2 Theß. 2, 1—12. überall das Richtige getroffen, mögen Andere beurtheilen. Was die Bestimmung der Abfassungszeit der Pastoralbriefe angeht, so mußte ich nach wiederholter Prüfung die in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen bereits angedeutete Ansicht festhalten bei aller Achtung gegen die scharfsinnigen Untersuchungen und feinen Combinationen Hug's und besonders Wiefeler's, die zu einem andern Resultate führen.

Münster am Feste des h. Laurentius
1858.

Der Verfasser.

D e r z w e i t e

Brief an die Thessalonicher.

E i n l e i t u n g.

1. In nicht gar langer Zeit nach der Absendung seines ersten Briefes an die Thessalonicher erhielt Paulus, sei es auf brieflichem, sei es auf mündlichem Wege neue Nachrichten von dem Zustande der jungen Gemeinde in Thessalonich. Eine neue Verfolgung war über dieselbe ergangen, und sie hatte auch diesen Sturm wie die früheren mit Muth bestanden und ihre Glaubensstreue auf's Neue herrlich bewährt (1, 3. 4.); sie hatte im christlichen Leben erfreuliche Fortschritte gemacht. Nur war es die Frage nach der Wiederkunft Christi zum Gerichte, welche noch immer die Gemüther beunruhigte und große Verwirrung in der Gemeinde verursachte. Zwar war die ängstliche Besorgniß über das Schicksal der vor der Parusie Christi entschlafenen Mitbrüder durch den ersten Brief des Apostels gehoben; allein über den Zeitpunkt dieser Parusie war man in großer Aufregung. Aus einzelnen mißverstandenen Aeußerungen Pauli aus der Zeit seines Aufenthalts in Thessalonich, vielleicht auch aus der Stelle 1 Thess. 4, 15. 17. glaubte man den Schluß machen zu müssen, daß die Wiederkunft Christi zum Gerichte in nächster Nähe bevorstehe, daß sie täglich, stündlich erwartet werden könne. Dazu kam, daß Einige in der Gemeinde auftraten, welche diese Erwartung durch angebliche Offenbarungen bestätigten; ja Einer ging so weit, daß er einen Brief im Namen des Apostels erdichtete, in welchem die Parusie Christi als bevorstehend angekündigt wurde (2, 2.). So hatte einerseits Schrecken und Bestürzung, andererseits eine schwärmerische Sehnsucht der Gemüther sich bemächtigt; aufgeregte und ihre Berufsgeschäfte vernachlässigend erwarteten die Gläubigen jeden Augenblick, daß Christus als Richter der Lebendigen und Todten in den Wolken des Himmels

wiedererscheinen und sein Reich vollenden werde. Dieser gefährliche Zustand der Gemeinde zu Thessalonich gab die Veranlassung, daß Paulus ein zweites Sendschreiben an dieselbe richtete.

2. Seinem Inhalte nach zerfällt der Brief in zwei Theile: in dem ersten dogmatischen Theil (1, 1 — 2, 12.) geht der Apostel nach einem lobenden und tröstenden Eingange an die Widerlegung des Wahns, als breche der Tag des Herrn schon an; er macht auf die Zeichen der Zeit d. i. auf die historischen Vorbedingungen aufmerksam, welche der Parusie Christi vorhergehen sollen. Christus kann nicht wiederkehren, bevor nicht das Reich des Bösen und der Finsterniß sich ausgebildet und im Antichrist seine höchste Höhe erreicht hat. — In dem zweiten paränetischen Theile (2, 13 — 3, 15.) ermahnt Paulus seine Leser festzuhalten an dem überlieferten Glauben, und warnt mit Ernst und Entschiedenheit vor Müßiggang und Vernachlässigung der Berufspflichten.

3. Daß der zweite Brief an die Thessalonicher nicht gar lange nach dem ersten verfaßt wurde, darauf deutet schon der gleichartige Inhalt beider Briefe; besonders aber spricht dafür der Umstand, daß in dem einleitenden Gruße, ebenso wie in dem des ersten Briefes, neben Paulus noch Silvanus und Timotheus genannt werden. Hiernach gehört auch dies zweite Sendschreiben in die Zeit, wo Paulus, Silvanus und Timotheus noch zusammen in Korinth wirkten, mithin in das Jahr 53 oder 54 n. Chr. Denn nach dem anderthalbjährigen Aufenthalt in Korinth finden wir diese beiden Gehülfen nirgends mehr zusammen in der Gesellschaft Pauli. — Für die Aechtheit dieses zweiten Briefes spricht eine lange Reihe bestimmter Zeugnisse von den ersten Jahrhunderten an (Polycarp. ad Phil. c. 11., Iust. Mart. dial. c. Tryph. c. 32. c. 110., Iren. adv. haeres. 3, 7. 2., Clem. Alex. Strom. 5. p. 554. ed. Sylb., Tertull. de resurr. carn. c. 24., Can. Murat., Peschito, Marcion etc.), so daß dieser äußern historischen Beglaubigung gegenüber die von einigen neuern Kritikern (Schrader, Kern, Baur) vorgebrachten Zweifel an der Aechtheit, hergenommen aus mißverstandenen und willkürlich gedeuteten Stellen des Briefes selbst, in Nichts zusammenfallen.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 2, 12.)

§. 1. Eingang.

1, 1 — 12.

Nach einem kurzen einleitenden Gruße erkennt Paulus den Fortschritt der Gemeinde im Glauben und in der Nächstenliebe lobend an; auch der Starfmuth der Gläubigen, der sich auf's Neue in der jüngsten Verfolgung herrlich bewährt hat, findet rühmliche Erwähnung. Um ihren Muth noch zu erhöhen, weist der Apostel sie hin auf die mit der Wiedererscheinung Christi eintretende Vergeltung, und versichert sie seiner fortwährenden Fürbitte.

B. 1 f. Ueber den einleitenden Gruß s. das zu 1 Thess. 1, 1 f. Gesagte. — B. 2. ist das *ἡμῶν* des text. rec. hinter *πατρός* mit Recht von Tischendorf als ein Zusatz aus den sonst gewöhnlichen Einleitungsgrüßen des Apostels gestrichen. Denn es fehlt in codd. BDE. 17. 49. 71. al. — Die Erklärung der Worte *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη κ. τ. λ.* s. zu Röm. 1, 7. Gal. 1, 3.

B. 3 ff. Je nach der Beziehung des *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* gestaltet sich der Sinn dieses B's in etwa verschieden. Nehmen wir es mit Estius als reinen, das vorhergehende *ὀφείλομεν* wiederaufnehmenden und erklärenden Zwischensatz, so hängt das folgende *ὅτι* von *εὐχαριστεῖν* ab und ist mit „daß“ wiederzugeben: „Dank sagen müssen wir Gott immerdar . . ., wie es ja sich gebührt, daß euer Glaube über die Maassen wächst . . .“ Allein bei dieser Fassung sinkt das *καθὼς ἄξιόν ἐστιν* nach dem vorhergehenden *ὀφείλομεν* zu einer müßigen Parenthese herab. Besser also beziehen wir es auf das *εὐχαριστεῖν* zurück, und lassen von

demselben das ὅτι in der Bedeutung von „weil“ abhängig sein. Dann drückt ὁφείλομεν die Pflicht des Danksagens von subjektiver, καθὼς ἀξιόν ἐστι aber von objektiver Seite aus (Lünem.). Also: „Dank sagen müssen wir Gott immerdar curetwegen, Brüder, wie es recht und billig ist, weil euer Glaube über die Maassen wächst, und die Liebe eines jeden von euch allen gegen einander sich mehrt.“ Wie der Anfang des Glaubens, so ist auch der Fortschritt in demselben eine Gnade Gottes, und für diesen göttlichen Gnadenerweis an die christliche Gemeinde in Thessalonich fühlen Paulus und seine Genossen sich gedrungen, Gott den innigsten Dank darzubringen. Das Compositum ὑπεραυξάνειν kommt im N. T. nur hier vor; die Vulgata gibt es durch supercrescit. Paulus liebt in der Lebendigkeit seines Gefühls solche steigernde Zusammensetzungen mit ὑπέρ, z. B. ὑπερνικᾶν Röm. 8, 17., ὑπερπερισεύειν Röm. 5, 20. 2 Kor. 7, 4. — Das ἐνὸς ἐκάστου πάντων ὑμῶν statt des einfachen ὑμῶν individualisirt und verstärkt so das gespendete Lob. 1 Thess. 3, 12. hat Paulus den Wunsch ausgesprochen, daß Gott die Thessalonicher mit Liebe gegen einander und gegen Alle erfüllen und bereichern möge. Dieser Wunsch ist nun erfüllt, und seine Freude darüber äußert sich hier zunächst im Danke gegen Gott; dann aber B. 4. auch in lautem Preise vor den Menschen: „so daß wir selber uns euer rühmen bei den Gemeinden Gottes über eure Geduld und Treue bei allen euren Verfolgungen und Drangsalen, die ihr ertraget, ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes, so daß ihr werdet gewürdigt werden des Reiches Gottes, für welches ihr ja auch leidet.“ Zwar ist, wie der Apostel 1 Thess. 1, 8. sagt, der Ruf der Thessalonicher überallhin erschollen, ihr Lob hinlänglich verbreitet; allein in der Fülle seiner Freude kann er nicht umhin, auch seinerseits dieser seiner geistigen Schöpfung sich zu rühmen. Rühmt er sich doch ihrer nur in Gott und Christo. Daher ἡμᾶς αὐτοῦς. Unter ταῖς ἐκκλησίαις Θεοῦ sind die Gemeinde in Corinth und deren Filialgemeinden zu verstehen. Das ἐν ὑμῖν wird näher entfaltet durch ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς κ. τ. λ. Das Wort πίστις

ist hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung von „Glaube“, sondern, wie schon der bloß einmal gesetzte Artikel τῆς zeigt, in dem mit ὑπομονή synonymen Sinne von „Treue“ (vgl. Tit. 2, 10.) zu nehmen. Es ist darunter allerdings die Treue im Glauben zu verstehen, die sich in den Verfolgungen und Drangsalen, welche die junge Gemeinde zu erdulden hat, herrlich bewährt. Das Präsens ἀνέχεσθε stellt diese Verfolgungen als noch gegenwärtig dar. Es muß also nach den Verfolgungen, von denen der erste Brief (2, 14.) spricht, ein neuer Sturm über die Gemeinde ausgebrochen sein. — αἷς ἀνέχεσθε steht durch Attraktion statt ἃν ἀνέχ.; nicht, wie Einige wollen, statt ὧς ἀνέχεσθε, da ἀνέχεσθαι im N. T. durchgängig den Genitiv regiert. — B. 5. Diese Verfolgungen und Drangsale, welche sie zu ertragen haben, sind ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes, und werden mit Standhaftigkeit und Treue erduldet die dereinstige Verherrlichung der Gläubigen zur Folge haben. Daher: ἐνδειγμα — — βασιλείας τοῦ Θεοῦ. Statt des bloßen ἐνδειγμα hat die Vulgata eis ἐνδειγμα (in exemplum) gelesen, welches auch cod. 73. und Theophylakt haben. Was nun die Konstruktion des ersten Satztheiles ἐνδειγμα — — τοῦ Θεοῦ angeht, so ist ἐνδειγμα nicht Accusat. absolut., wie Bengel meint, sondern Nominativ (Win. S. 59. S. 472.), und bildet eine Apposition zu dem Vorhergehenden. Allein worauf speciell diese Apposition sich beziehe, darüber gehen die Meinungen der Ausleger auseinander. Einige beziehen ihn zu enge bloß auf das Subjekt in ἀνέχεσθε: „welche ihr ertraget, ihr, ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes“; Andere zu weit auf das ganze vorhergehende ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς — — ἀνέχεσθε. Letztere finden dann hier den Gedanken ausgedrückt: durch die Standhaftigkeit in Verfolgungen beweisen sich die Thessalonicher würdig des Reiches Gottes, und diese (subjektive) Würdigkeit läßt auf das (objektive) Rechtsurtheil Gottes, durch welches sie wirklich und in der That in das Reich Gottes werden versetzt werden, schließen (de Wette). Allein eine solche Umkehr des Gedankens ist willkürlich und die Gesuchtheit des Sinnes leuchtet ein. — Einzig richtig ist es, mit Estius u. A. ἐνδειγμα auf αἷς ἀνέχεσθε zu beziehen, so daß das bloße ἐνδειγμα aufzulösen ist in ἔτι (scil. τὶ

ἀνέχεσθαι ὑμᾶς τῶν διωγμῶν καὶ τῶν θλιψέων) ἐστὶν ἔνδειγμα . . . : dieses, daß ihr, die Gläubigen und Gerechten, Verfolgungen und Drangsale erleidet, ist eine Anzeige, ein Beweis des gerechten Gerichtes, welches Gott dereinst über die Gottlosen verhängen wird. Denn wenn Gott der Guten nicht schon in dieser Welt, sondern sie mit Leiden heimsucht für die geringen Fehler, die sie noch an sich tragen, so läßt sich daraus der Schluß machen auf das strenge Gericht, welches er über die Bösen wird ergehen lassen. So Anselmus und Thomas, die sich für diese Deutung mit Recht auf die Stelle 1 Petr. 4, 17 f. berufen, wo es heißt: „Die Zeit ist da, daß das Gericht anhebe an dem Hause Gottes. Wenn aber zuerst an uns, was wird's für ein Ende haben mit denen, die ungläubig sind dem Evangelium Gottes! Und wenn der Gerechte kaum selig wird, — der Gottlose und der Sünder, wie werden die bestehen?“ — Das Folgende: εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς κ. τ. λ. gehört nach Einigen zu dem ganzen Satze ἔνδειγμα — Θεοῦ: „in Bezug darauf, daß u. s. w.“; nach Andern bloß zu τῆς δικαίας κολάσεως als epregetischer Folgesatz: „ein Beweis des gerechten Gerichtes Gottes, dessen Resultat sein wird, daß ihr gewürdigt werdet des Reiches Gottes.“ Am besten scheint es, den Satz als Folgesatz abhängig sein zu lassen von αἷς ἀνέχεσθε, so daß ἔνδειγμα — τοῦ Θεοῦ rein appositioneller Zwischensatz ist: „welche Verfolgungen und Drangsale ihr ertraget, so daß ihr werdet gewürdigt werden u. s. w.“ Estius: quas afflictiones in argumentum iusti iudicii Dei sustinetis eo fine et fructu, ut per eas purgati atque mundati tanquam aurum in camino probationis efficiamini digni regno Dei, in quod nihil intrat, quod non omni ex parte purum et mundum sit. So gefaßt spricht diese Stelle für die Lehre von dem Verdienste der guten Werke. — Mit dieser Folge der Leiden stimmt dann auch die Absicht der Leidenden überein: ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε d. i. um dessen Erringung willen ihr ja auch Leiden erduldet. Der andere mögliche Sinn dieser Worte, wornach sie die Ursache ausdrücken, weshalb die Gläubigen von den Ungläubigen verfolgt werden: pro-

pter quod Dei regnum a vobis creditum et speratum
impii vos affligunt, paßt nicht in den Zusammenhang.

B. 6 ff. Paulus hat eben gesagt, die Leiden, welche die
Thessalonicher zu erdulden hätten, seien ein Beweis des der-
einstigen gerechten Gerichtes Gottes und hätten zur Folge den
Besitz des Reiches Gottes. Daß nun dieses Resultat ganz
der Gerechtigkeit Gottes angemessen sei, zeigt er hier durch
Hinweisung auf die bei Christi Wiederkehr überhaupt zu er-
wartende Vergeltung: „Da es ja gerecht ist bei Gott
zurückzugeben denen, die euch bedrängen, Drang-
sal, und euch den Bedrängtwerdenden Erholung
zugleich mit uns bei der Offenbarung des Herrn
Jesu vom Himmel mit Engeln seiner Macht in
Feuer-Flamme, der da Strafe ertheilet denen,
die Gott nicht kennen, und die nicht dem Evan-
gelium unsers Herrn Jesu Christi gehorchen.“ —
Die Partikel εἴτε, eigentlich „wenn anders“, drückt keinen
Zweifel aus, sondern leitet eine sichere Voraussetzung ein.
Aus dem δίκαιον παρὰ Θεῷ folgt, daß die Ruhe des ewi-
gen Lebens den geduldig Leidenden nach der göttlichen Ge-
rechtigkeit gebühre; mit andern Worten, daß der Gläu-
bige die ewige Seligkeit sich wahrhaft verdienen könne,
es also für ihn ein wahres meritum de condigno gebe,
obgleich andererseits alles menschliche Verdienst zuletzt wieder
in der göttlichen Gnade wurzelt. Durch ἀνταρσία, welches der
Θλίψις gegenübersteht, wird die ewige Seligkeit ihrer ne-
gativen Seite nach als Befreitsein von irdischer Noth und
Bedrängniß charakterisirt (vgl. 2 Kor. 7, 5. 8, 13.). Ähn-
lich ἀνάψυξις = „Erquickung“, welches Apstg. 3, 19. eben-
falls vom ewigen Leben gebraucht wird. In dem μεθ' ἡμῶν
liegt, daß der Apostel und seine Gefährten zu den Θλιβο-
μένοις gehörten, und zugleich eine Ermunterung für die
Thessalonicher: wenn sie mit dem Apostel leiden, werden sie
auch zugleich mit ihm den Lohn empfangen. Durch ἐν τῇ
ἀποκαλύψει κ. τ. λ. gibt Paulus den Zeitpunkt die-
ses Vergeltungsgerichts an; es wird dann stattfinden, wenn
Christus, der bisher Verborgene, als Herr und Richter of-
fen hervortreten wird vom Himmel her kommend, umgeben
von den Heerschaaren der Engel, den Vollstreckern seiner Be-

fehle. Da *δυνάμεως* nach *ἀγγέλων* steht, so kann das Wort nicht, wie Einige wollen, in der Bedeutung des hebräischen *צבא*, Heer, also: „mit seinem Engelheere“, gefaßt werden, sondern der Genitiv *δυνάμεως* ist abhängig von *ἀγγέλων* und soll die Engel als Diener und Vollstrecker der Macht Christi bezeichnen. Zu *ἀπ' οὐρανοῦ* und *μετ' ἀγγέλων* *δυν. αὐτοῦ* vgl. 1 Thess. 3, 13. 4, 16. Matth. 24, 30 f. — B. 8. Die Recepta hat hier *ἐν πυρὶ φλογός*, „in Flammen-Feuer“, und diese Lesart hat auch Tischendorf (2. Ausg.) aufgenommen. Allein die meisten Autoritäten sprechen für die Lesart der Vulgata *ἐν φλογὶ πυρός*, die auch Lachmann recipirt hat. Was die Verbindung angeht, so ziehen Estius u. A. *ἐν πυρὶ φλογός* oder *ἐν φλογὶ πυρός* als Instrumentalangabe zu *διδόντος ἐκδίκησιν*, „der durch Flammen-Feuer Strafe zutheilt.“ Man denkt dann dabei an den sogenannten ignis conflagrationis, an den allgemeinen Weltbrand, welcher der Ankunft Christi vorhergehen, die Natur läutern und reinigen, die Bösen aber strafen und peinigen wird. Allein besser nehmen wir den Ausdruck als nähere Bestimmung des vorhergehenden *ἐν ἀποκαλύψει*, setzen somit hinter *πυρός* ein Komma: „bei der Offenbarung des Herrn Jesu — — unter feuriger Flamme.“ So gefaßt steht er gleich dem *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* bei Matth. 25, 31. und soll die Herrlichkeit und Majestät charakterisiren, in welcher Christus wiederkehren wird. Häufig wird im N. T. das Erscheinen Jehova's, besonders sein Kommen zum Gerichte als unter Feuerflammen vor sich gehend dargestellt (vergl. 2 Mos. 3, 2 ff. 19, 18. Dan. 7, 9 f.). Was dort von Jehova gesagt wird, wird hier auf Christus übertragen. Vgl. auch Offenb. 19, 11., wo Christus in seiner Wiedererscheinung geschildert wird als auf einem weißen Rosse sitzend und mit Augen *ὡς φλόξ πυρός*. — Das Particip. *διδόντος* schließt sich nicht an den unmittelbar vorhergehenden Genit. *πυρός*, sondern an *τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* B. 7. an. Der Ausdruck *διδόναι ἐκδίκησιν*, dem hebräischen *נָפַת נִקְמָה* (4 Mos. 31, 3. Ezech. 25, 14.) entsprechend, findet sich im N. T. nur hier. — Durch die Wiederholung des Artikels vor *μὴ ὑπακούουσιν* wird angedeutet, daß Paulus zwei Klassen von Personen namhaft machen will, die bei der

Parusie Christi der Strafe nicht entgehen werden. Vergleichen wir nun andere Stellen der paul. Briefe, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Apostel unter τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν die Heiden, unter τοῖς μὴ ὑπακ. τῷ εὐαγγ. aber die Juden verstehe. Denn die Nichtkenntniß des einzig wahren Gottes ist ihm überall das charakteristische Merkmal des Heidenthums (1 Thess. 4, 5. Gal. 4, 8. Eph. 2, 12. u. a. St.); und da die Heiden durch das natürliche Licht der Vernunft Gott hätten kennen lernen können, so war ihre Nichtkenntniß eine verschuldete (vgl. Röm. 1, 19 ff.). Ungehorsam gegen Christus und sein Evangelium d. i. Unglaube war aber das Charakteristikum des damaligen Judenthums, als des theokratischen und zum Glauben an den Messias erzogenen Volkes (Röm. 10, 3. 16. u. a. St.). Heiden und Juden waren es auch, von denen die Gemeinde in Thessalonich Verfolgungen zu ertragen hatte. In τοῖς μὴ εἰδ. θεόν und τοῖς μὴ ὑπακ. τῷ εὐαγγ. specialisirt also Paulus das allgemeine τοῖς ὀλιγόβουσιν ὑμᾶς B. 6. Unrichtig ist es daher, wenn Einige meinen, in τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν gebe Paulus nur ein allgemeines, in τοῖς μὴ ὑπακ. τῷ εὐαγγ. ein besonderes Merkmal der Gottlosigkeit; oder wenn Andere durch die beiden Ausdrücke verschiedene sittliche Zustände der Heiden sowohl als der Juden bezeichnet wissen wollen. — Gar häufig bezeichnet Paulus den Unglauben als Ungehorsam und hinwieder den Glauben als Gehorsam, weil der Glaube nicht bloß in der Erkenntniß, sondern auch in dem Willen wurzelt: nemo credit nisi volens, sagt der h. Augustin. — Ueber das bedingt und der Vorstellung nach verneinende μὴ s. Win. Gram. S. 422.

B. 9 f. Die Strafe, welche jene Gottlosen zu erdulden haben werden, wird sein ewiges Verderben: „Die da als Strafe leiden werden ewiges Verderben hinweg von dem Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht, wann er kommen wird, um verherrlicht zu werden in seinen Heiligen und bewundert zu werden in allen, die gläubig geworden sind — denn geglaubt worden ist unser Zeugniß an euch — an jenem Tage.“ Die

bei Profanscribenten so gewöhnliche Formel *δίκην τείν* findet sich im N. T. nur hier. In dem *ὀλέθριον αἰώνιον* spricht Paulus die ewige Verdamniß der Gottlosen mit deutlichen Worten aus. Wenn also einige Stellen in seinen Briefen vorkommen, welche für die spätere Lehre der Origenisten von der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* d. i. von der Wiederbringung und dereinstigen Befeligung aller Verlorenen zu sprechen scheinen, so sind diese hienach zu erklären. Verschieden gefaßt wird das *ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου* und *ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*. Einige nehmen die Präp. *ἀπὸ* temporell: sofort nach dem Erscheinen des Angesichtes des Herrn und der Herrlichkeit seiner Macht. Hienach soll damit die Raschheit und Mühelosigkeit der Bestrafung geschildert sein: das bloße Erscheinen Christi in seiner Herrlichkeit genügt, um die Gottlosen ewig zu verderben. So Estius nach den ältern griechischen Interpreten. Andere fassen *ἀπὸ* von der wirkenden Ursache oder, was auf dasselbe hinausläuft, von dem Ausgangspunkte der Strafe: „vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Macht her.“ Allein die erste Erklärung ist gekünstelt und gegen die zweite spricht der Umstand, daß dann hier nur mit andern Worten wiederholt würde, was bereits vorher in dem *ἐν τῇ ἀποκαλύψει* — — *διδόντος ἐκδίκησιν* gesagt ist. Am besten zu dem B. 10. Folgenden und zu der biblischen Ausdrucksweise überhaupt paßt die Erklärung, welche in *ἀπὸ* den Begriff der Trennung, des Geschiedenseins findet. Besteht doch die Seligkeit der Seligen nach einer bekannten biblischen Ausdrucksweise in dem „Anschauen des Antlitzes des Herrn“ (vgl. Ps. 11, 7. Matth. 5, 8. 18, 10. Hebr. 12, 14.) d. i. in der innigen lebendigen Verbindung mit Christo; die Unseligkeit also in dem Entfernt- und Geschiedensein von Christo und seiner Gnadenwirkung. Das *ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* findet seine nähere Erklärung in dem Gegenbilde B. 10., worin die andere Seite der Parusie, die Belohnung der Gläubigen, bezeichnet wird. Diese Belohnung wird darin bestehen, daß Christus, das verklärte Haupt, in den Gerechten, seinen Gliedern, sich verherrlicht, diese zu seiner Verherrlichung erhebt, und daß seine Macht und Güte in den Gläubigen

bewundert und gepriesen wird. Zu ἐνδοξασθῆναι und θαυμασθῆναι gehören die Schlußworte des B's ἐν τῇ ἡμ. ἐκείνῃ, „an jenem Tage“ nämlich der Wiederkunft Christi, und das dazwischen stehende ὅτι ἐπιστεύθη — ἐφ' ὑμᾶς bildet eine Parenthese, worin die Gewißheit hervorgehoben wird, daß auch die Thessalonicher zu den Gläubigen, τοῖς πιστεύουσιν, gehören. — τὸ μαρτύριον ist das Zeugniß Pauli von Christo d. i. die christliche Lehre, die er den Thessalonichern verkündet hat, nicht das Zeugniß des Apostels über die Thessalonicher. Das ἐφ' ὑμᾶς gehört nicht zu ἐπιστεύθη, so daß der Sinn wäre: „unser Zeugniß wurde geglaubt bei euch“, sondern zu τὸ μαρτύριον ἡμῶν: „unser an euch gebrachtes Zeugniß.“ Eigentlich müßte es heißen: τὸ μαρτ. ἡμῶν τὸ ἐφ' ὑμᾶς. Falsch beziehen Einige ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ zu ἐπιστεύθη, und nehmen diesen Morist willkürlich für das Futur.: „denn an jenem Tage wird unser Zeugniß in Absicht auf euch d. i. das Zeugniß, welches ich eurem Glauben ertheile (B. 4.), bestätigt sein.“ Son- derbar Estius: in omnibus sanctis et credentibus, etiam vobis, quia testimonium nostrum i. e. praedicatio nostra fide suscepta est a vobis cum spe retributionis in illa die percipiendae vel a vobis respicientibus ad illum diem scil. adventus Domini.

B. 11 f. Fürbittend gedenkt Paulus seiner Leser, damit Gott sie im Guten und im Glauben vollenden möge: „In Beziehung darauf bitten wir auch immerdar für euch, daß unser Gott euch würdigen möge der Berufung und zur Vollendung bringen möge jegliches Wohlgefallen der Güte und das Glaubenswerk kräftiglich, auf daß verherrlicht werde der Name unsers Herrn Jesu in euch, und ihr (verherrlicht werdet) in ihm vermöge der Gnade unsers Gottes und des Herrn Jesu Christi.“ — Das Relat. εἰς ὃ blickt zurück auf das ἐνδοξασθῆναι — καὶ θαυμασθῆναι...: in Beziehung auf diese dereinstige Verklärung und Verherrlichung Christi in den Seinen bittet Paulus für seine Leser, daß sie dereinst unter der Zahl derer sich befinden mögen, in denen Christus wird verherrlicht werden. Das καὶ drückt aus, daß zu der Thatsache des

ἐνδοξασθῆναι von Seite des Apostels die Fürbitte in Betreff der Thessalonicher hinzukomme (Lünemann). Das Verb. ἀξιόϋν heißt nie „würdig machen“, wie es Einige hier haben fassen wollen, sondern „für würdig erachten“ (vgl. 1 Tim. 5, 17. Hebr. 3, 3.). Daraus ergibt sich schon von selbst, daß κλήσις etwas Zukünftiges bezeichnen muß, also nicht von der vocatio ad fidem verstanden werden kann; denn diese Berufung war bereits an die Thessalonicher ergangen, und sie hatten derselben Folge geleistet. Vielmehr ist κλήσις hier objektiv von dem Gegenstande oder dem Ziele, wozu sie berufen sind d. i. von der ewigen Seligkeit oder wie es B. 12. ausgedrückt wird, von der Verklärung in Christo zu verstehen (vgl. Phil. 3, 14.). Dieses Ziel erreicht der Mensch aber nicht aus eigenen Kräften, sondern wie seine ursprüngliche Berufung zum Glauben reine Gnade Gottes ist, so hängt auch die Erreichung des Zieles dieser Berufung zuletzt von dem gütigen Wohlgefallen Gottes (εὐδοκία ἀγαθωσύνης dem Sinne nach nicht verschieden von εὐδοκία τοῦ Θελήματος αὐτοῦ, Eph. 1, 5.), dann aber auch von der Standhaftigkeit und Beharrlichkeit des Menschen im Glauben ab (über ἔργων πίστεως s. zu 1 Thess. 1, 3.). Aber auch diese Beharrlichkeit im Glauben ist wieder eine Gabe Gottes; daher heißt es hier: „daß er erfülle . . . das Glaubenswerk“ (Conc. Trid. sess. VI. c. 13.). — ἐν δυνάμει ist adverbialle Bestimmung zu dem Verb. πληρώσῃ. Nach der gegebenen Erklärung, die sich ganz natürlich darbietet, beziehen wir mit Deſumen., Estius, Justinian. u. A. εὐδοκία ἀγαθωσύνης auf Gott, obgleich sonst ἀγαθωσύνη bei Paulus von Gott nicht vorkommt. Theophyl. u. A. beziehen πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης zur Hälfte auf Gott und zur Hälfte auf die Thessalonicher: ἵνα πᾶσα εὐδοκία τοῦ Θεοῦ, τουτέστι πᾶσα ἀρεσκεία, πληρωθῇ ἐν ὑμῖν καὶ πᾶν ἀγαθὸν διαπράττησθε, καὶ οὕτως ᾗτε ὡς βούλεται ὁ Θεός, μηδενὸς ὑμῖν λείποντος. Chrysost. nimmt πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης = πᾶσαν ἀγαθωσύνην, ἥ ἐστὶν αὐτοῦ εὐδοκία, „jedes ihm wohlgefällige Gute.“ Die meisten Neuern dagegen verstehen den Ausdruck von den Thessalonichern: „daß Gott in euch vollende jedes Wohlgefallen am sittlich-Guten.“ — B. 12.

Die Worte ὅπως ἐνδοξασθῇ κ. τ. λ. geben den Zweck oder das Ziel des ἀξιώσῃ und πληρώσῃ an: Paulus bittet, Gott möge seine Leser des Zieles ihrer Berufung für würdig erachten; er möge seine gnädigen Rathschlüsse an ihnen zur Vollendung bringen und ihnen Beharrlichkeit und Starkmuth im Glauben verleihen, damit der Name des Herrn Jesu d. i. Jesus als Herr in ihnen und sie in ihm verherrlicht werden. Jesus wird aber als Herr in ihnen, seinen Dienern, verherrlicht durch Standhaftigkeit im Glauben und im Bekenntniß unter Leiden und Verfolgungen und überhaupt durch ein wahres christliches Leben; und die Verherrlichung Christi in ihnen ist zugleich ihre Verherrlichung in Christo, indem sie immer inniger Christo eingepflanzt zunächst geistig und am Ende der Tage auch dem Leibe nach in seine Verklärung eingehen. Alles dieses ist aber wiederum Wirkung der göttlichen Gnade, die uns Christus erworben hat; daher der Zusatz: κατὰ τὴν χάριν — — Χριστοῦ.

§. 2. Belehrung über die Wiederkunft Christi.

2, 1 — 12.

Paulus kommt jetzt zu dem Hauptpunkte, der die eigentliche Veranlassung zur Abfassung dieses Briefes gab, nämlich zu der Frage nach der Zeit, wann Christus wiederkommen werde. Zunächst warnt er vor der voreiligen, die Ruhe des Gemüths störenden Erwartung, als ob der Tag des Herrn ganz nahe bevorstehe (B. 1. 2.). Es müsse, sagt er, der Wiederkunft Christi vorhergehen zuerst ein allgemeiner Abfall und dann die Erscheinung des „Mannes der Sünde, des Widersachers, des Ruchlosen“ (B. 3—5.). Dem Auftreten dieses Mannes der Sünde stehe aber bis jetzt noch ein Hemmender, eine zurückhaltende Macht entgegen; erst wenn diese hemmende Macht beseitigt sein werde, werde der Mann der Sünde erscheinen und sein gottloses Wesen treiben. Habe dann dieses ruchlose Treiben seinen Gipfelpunkt erreicht, so werde Christus wiedererscheinen und seinen Widersacher vernichten (B. 6—12.). — Wenn irgendwo im N. T., so gehen in der Erklärung dieses Abschnittes die Ansichten der Ausleger weit auseinander. Wir bemerken über die verschiedenen Erklärungsversuche vorläufig kurz Folgendes:

Einige (de Wette, Lünemann u. A.) halten die ganze folgende apokalyptische Belehrung über die Parusie Christi für eine bloß subjektive Aussicht des Apostels in die Zukunft der christlichen Kirche ohne alle objektive Wahrheit und ohne daß der Erfolg der Vorhersagung entsprochen habe, für ein bloßes Phantasiemal, dessen einzelne Züge aus mißverstandenen Stellen des Buches Daniel und aus der damaligen jüdischen Apokalyptik entlehnt seien. Es sei zur Zeit Christi eine verbreitete Annahme der Juden gewesen, daß der Erscheinung des Messias eine Zeit der Drangsal und Noth und ein Antichrist vorangehen werde. Als Vorbild des Antichrists habe die Schilderung des Antiochus Epiphanes bei Daniel 8, 23 ff. 11, 36 ff. und das apokalyptische Bild von Gog und Magog bei Ezechiel Kap. 38. 39. gegolten. Aus diesen Stellen erkläre es sich auch, daß Paulus den Antichrist als eine Persönlichkeit, ein Individuum sich denke, da doch eine solche personifizierte Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit, eine solche Inkarnation des Satans ebenso sehr dem denkenden Verstande als dem frommen Gefühle widerstrebe. In diesem Punkte, meinen jene Ausleger, habe Paulus noch die Fesseln getragen, die ihm vom Judenthume her anhängen; er habe sich geirrt oder, wie de Wette sich zarter ausdrückt, der menschlichen Schwachheit einen Zoll entrichtet; fortgerissen von seiner Individualität habe er mehr wissen wollen, als überhaupt dem Menschen, sei er auch der von Christi Geist am meisten erfüllte Apostel, zu wissen beschieden sei. — Eine solche Ansicht widerspricht aber so sehr unserm Begriffe von Inspiration und von der inneren Wahrheit der h. Schrift, daß wir sie füglich ganz unberücksichtigt lassen können. Abgesehen nun von dieser nach unserm Gefühle an Blasphemie streifenden Deutung lassen sich die verschiedenen Erklärungen unsers Abschnittes in zwei Hauptklassen zerlegen.

Die erste Klasse findet in der folgenden apokalyptischen Belehrung eine bereits erfüllte Weissagung, indem sie die *παρουσία τοῦ κυρίου*, von der B. 1. die Rede ist, geistig faßt und sie auf das unsichtbare Wiederkommen Christi zum Strafgericht in der Zerstörung Jerusalems bezieht. So die meisten protestantischen Ausleger, mit denen auch der Jesuit Harduin übereinstimmt. In der Ausdeutung

der einzelnen Hauptzüge des paulinischen Gemäldes gehen dann die Ansichten wieder auseinander. Unter dem „Manne der Sünde“ versteht Grotius den Kaiser Cajus Caligula, Wetstein den Titus, Hammon den Simon Magus, Schöttgen die jüdischen Pharisäer, Harduin den Hohenprieester Ananias, von dem Apstg. 23, 2. die Rede ist, die Meisten aber den grausamen Kaiser Nero. Hören wir den scharfsinnigsten Vertheidiger der letzten Meinung, Dr. Kern. Dieser sucht in seiner Abhandlung über 2 Thess. 2, 1—12. *) folgende Sätze zu beweisen: „Der Verfasser sprach seine Verkündigung vom Antichrist, und was weiter damit zusammenhängt, aus der Weltlage heraus, wie sie unmittelbar nach Nero's Sturze war, als man Nero noch lebend glaubte, und von ihm baldige Rückkehr auf den Thron, und zwar vom Oriente, näher von Jerusalem aus erwartete. **) Der Antichrist, dessen Auftritt als nächst bevorstehend erwartet wird, ist Nero, das ihn annoch Hemmende ($\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\ \text{B. 6.}$) sind die damaligen Weltverhältnisse, der ihn Hemmende ($\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\ \text{B. 7.}$) ist Vespasian mit seinem Sohne Titus, der eben Jerusalem belagerte; was vom Abfall gesagt ist, darin reflectirt sich die greuelhafte Berruchtheit, die unter dem jüdischen Volke in seinem Kriege wider die Römer ausbrach.“ Die Wahrheit dieser Sätze vorausgesetzt, so folgt mit Nothwendigkeit, daß die Abfassung unsers Briefes in die Zeit zwischen Nero's Sturze und der Eroberung Jerusalems, also in die Jahre 68—70 n. Chr. fällt, daß mithin der 2 Br. an die Thessalonicher nicht vom Paulus verfaßt, sondern ihm untergeschoben ist, ein Schluß, den auch Dr. Kern aus seinen Prämissen zieht. Allein da die Richtigkeit unsers Briefes aus historischen Beugnissen bündig nachgewiesen werden kann (s. Einleitung), so fällt diese Deutung schon dadurch in sich zusammen. Auch ist es, wie die Erklärung zeigen wird, ganz verkehrt den Antichrist, der rein dem religiösen Gebiete angehört,

*) Tübinger Zeitschrift für Theologie Jahrg. 1839 Heft 2.

**) Aus Tacitus (hist. 2, 8.) und Sueton (Nero c. 57 cf. c. 40.) erhellt, daß man den gefürchteten Nero bei seinem Tode noch nicht für todt hielt, sondern seine Wiederkehr erwartete; und der h. Augustin (de civ. Dei 20, 19.) und Lactantius (de morte persecut. 2.) erzählen, freilich unter eigener Mißbilligung, daß Einige noch damals annahmen, Nero werde als Antichrist wiederkehren.

auf politischem Gebiete, also unter der Zahl der römischen Kaiser zu suchen.

Die zweite Klasse von Auslegern will den Ausdruck ἡ παρουσία τοῦ κυρίου von der Wiederkunft Christi zum allgemeinen Gerichte verstanden wissen, findet also in dem vorliegenden Abschnitte eine Weissagung, die erst in der Zukunft ihre Erfüllung erhalten wird. So die meisten Kirchenväter und nach ihnen die Mehrzahl der katholischen Ausleger. Im Allgemeinen bemerken wir hierüber Folgendes: Es ist eine vielfach im N. T. angedeutete Erwartung, daß in den der Entscheidung vorhergehenden letzten Tagen vor der Wiederkunft Christi die Macht des Bösen in den Kindern der Welt eine furchtbare Höhe erreichen werde. Paulus spricht häufig davon (vgl. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 u. ö.), und Christus selbst redet in den Evangelien von den vielen Kämpfen, innern und äußern, von welchen die ruhige Entwicklung seines Reiches um jene Zeit gehemmt werden soll (vgl. Matth. 24, 2 ff. Mark. 13, 2 ff. Luk. 21, 6 ff.). Diese schweren Zeiten, die der Parusie Christi vorhergehen sollen, nannten die Rabbinen treffend „die Geburtswehen Christi“, ὠδῖνες τοῦ Χριστοῦ, חֲבֵלֵי הַמָּשִׁיחַ. Allein in allen diesen Stellen ist nur die Rede von einer verkehrten Zeitrichtung und von mehreren einzelnen Individuen, in denen diese Zeitrichtung sich abspiegeln werde, welche daher auch ψευδοπροφῆται und ψευδόχριστοι genannt werden. In den johannischen Briefen findet sich der neue Name ὁ ἀντίχριστος = der Widerchrist (1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7.). Johannes hat diesen zunächst als falschen Propheten und Irrlehrer sich gedacht; denn 1. Joh. 2, 22. heißt es: „Wer ist der Lügner als welcher läugnet, daß Jesus der Christ ist? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn läugnet“ (vgl. 2, 18. 4, 1. 3.). Aber auch bei Johannes ist dieser Name nicht die bloße Bezeichnung eines Individuum; denn mehrfach spricht er von vielen Antichristen, die bereits aus dem Schooße der christlichen Kirche hervorgegangen sind (1 Joh. 2, 18.). Indes hat Johannes durch diesen seinen Begriff vom Antichrist wenigstens noch nicht nothwendig den Gedanken ausgeschlossen, daß am Ende der Tage das von ihm bezeichnete unchrist-

liche Wesen, welches schon damals wirksam war, sich auch in einem einzelnen Individuum concentrirt darstellen werde. Vielmehr gilt ihm die Gegenwart der ἀντίχριστοι πολλοί (Plura) als Bürgschaft für die Erfüllung des Wortes, welches seine Leser gehört haben: „der Antichrist (Singular) kommt“ (1 Joh. 2, 18.). — Nach der Apokalypse soll sich der widergöttliche Geist am Schlusse der Zeit in zwei Individuen personificiren, dem antichristlichen weltlichen Herrscher (13, 3—8. 17, 9. 11.) und dem Pseudopropheten, welcher als Verführer Zeichen und Wunder thugend im Dienste des Erstem steht (13, 11 ff.) und schließlich mit ihm erliegt (19, 19 f.). Es entsteht also hier die Frage, ob in der uns vorliegenden Stelle bei dem „Manne der Sünde“ der weiterhin als „Widerchrist“ und „Ruchloser“ charakterisirt wird, an ein einzelnes Individuum, in welchem die Sünde sich verkörpern werde, zu denken; oder ob darunter eine Collectivperson, ein ideeller Begriff, etwa der Inbegriff oder die Spitze des Bösen innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Kirche bis zu ihrer schließlichen Vollendung gemeint sei. Letztere Ansicht fand schon im Alterthume einzelne Anhänger, wie uns der h. Augustin berichtet: Nonnulli non ipsum principem, sed universum quodam modo corpus eius i. e. ad eum pertinentem hominum multitudinem simul cum ipso suo principe hoc loco intelligi Antichristum volunt. Jedoch waren die meisten Kirchenväter, Irenäus (adv. haeres. 5, 25. 29. 30.), Tertullian (de resurr. carn. c. 24.), Chrysostomus (zu u. St.), Cyrillus von Jerusalem (catech. 15.), Augustin (de civit. Dei 20, 19.) u. A. der Meinung, daß bei dem hier geschilderten Antichrist an ein persönliches Individuum zu denken sei. Die hemmende Macht (τὸ κατέχον), durch welche das Auftreten des Antichrists noch verzögert werde, war ihnen das römische Reich, und der Repräsentant desselben, der römische Kaiser, galt ihnen als der Hemmende (ὁ κατέχων). Im Mittelalter, als der Kampf zwischen den Kaisern und Päbsten am heftigsten entbrannte, wurde von den Vertheidigern des Kaiserthums der Ausdruck „Mann der Sünde“ wiederum kollektivisch gefaßt und vom Päbsthume gedeutet; als die hemmende Macht, welche das völlige Her-

vortreten des widerchristlichen Papstthums und seinen endlichen Untergang noch verzögere, galt ihnen das römische Kaiserthum. Diese Ansicht wurde später begierig aufgegriffen von Allen, die mit der Hierarchie irgend in Opposition traten, von den Waldensern, Abbingensern, Wiclefiten, Hussiten, besonders aber wurde sie ausgebeutet von Luther und seinen Anhängern. Die ältern protestantischen Ausleger waren fast alle ihr zugethan. Und sie blieb hier nicht ein augenblickliches Erzeugniß einer blinden, fanatischen Polemik, sondern fand selbst in die symbolischen Bücher der Protestanten Eingang, gelangte somit zu dogmatischem Ansehen. Articul. Smalcald. II. 4. heißt es: *Haec doctrina praeclare ostendit, papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate, quae tamen nihil est, et a Deo nec ordinata, nec mandata est.* Allein, daß Paulus bei dem Ausbruche *ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας* ein Individuum, in welchem die Sünde sich gleichsam incarniren und der Abfall von der Wahrheit zu seiner höchsten Spitze gelangen werde, vor Augen gehabt habe, dafür spricht zunächst der Umstand, daß nicht nur B. 3. lediglich von einer Person im Singular geredet, sondern auch später, wo dieselbe Person gemeint ist, nur der Singular gebraucht wird (B. 6. *αὐτόν*, B. 8. *ὁ ἄνομος*, *ὅν*, B. 9. *οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία*). Nun ist es aber, wie Wieseler richtig bemerkt, nicht wohl anzunehmen, daß zumal in längerer ruhiger Rede und in einer Lehrepistel der Singular nie mit dem Plural abgewechselt hätte, wenn dadurch wirklich eine Mehrheit von Personen hätte bezeichnet werden sollen. Auch wird diese Annahme dadurch erschwert, daß die zu Verführenden in dem Plural *ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις* B. 10. dem Verführer ausdrücklich als eine Mehrheit gegenüber gestellt werden. Ferner ist zu beachten, daß in dieser ganzen Schilderung der „Mann der Sünde“ als vollkommenes Gegen- oder Zerrbild Christi erscheint, der wie dieser seine Parusie und Apokalypsis hat. Endlich ist auch nicht zu übersehen, daß die jüdische Dogmatik jener Zeit den Gegenkämpfer des Messias ebenfalls als ein Individuum bezeichnet und ihn *Armillus* d. i. *ἐρημόλαος* = *עֲרֵמְלָאֵשׁ* nennt.

So gibt schon das Targum Jonathan die Stelle Jes. 11, 4., welche Paulus B. 8. bei der Schilderung des Untergangs des Mannes der Sünde offenbar vor Augen hatte, mit den Worten wieder: „Der Gesalbte wird mit dem Worte seines Mundes die Sünder der Erde schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen wird er tödten Armillus den Gottlosen.“ — Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen gehen wir zur Erklärung des Abschnittes selbst über.

B. 1 f. „Wir bitten euch aber, Brüder, in Betreff der Ankunft unsers Herrn Jesu Christi und unserer Versammlung zu ihm, daß ihr euch nicht sogleich aus der Fassung bringen noch auch erschrecken laßet weder durch eine Weissagung noch durch ein Wort noch durch einen Brief, die angeblich von uns herrühren sollen, als ob nahe bevorstehe der Tag des Herrn.“ — Zu ἐρωτῶμεν vgl. 1 Theß. 4, 1. Die Partikel δέ bezeichnet den Uebergang von der Fürbitte für die Thessalonicher (1, 11 f.) zur Bitte an sie. Die Präpos. ὑπέρ wird von Einigen nach dem Vorgange der Vulgata (per adventum) als Beschwörungsformel gefaßt: „bei der Ankunft unsers Herrn“ d. i. so wahr ihr die Ankunft des Herrn erwartet oder fürchtet. Allerdings kommt ὑπέρ in dieser Bedeutung hier und da bei den Profanschriftstellern vor; allein dem N. T. ist dieser Gebrauch von ὑπέρ durchaus fremd. Auch ist es kaum denkbar, daß Paulus eben dasjenige, worüber er im Folgenden erst belehren will, zum Gegenstande einer Beschwörung sollte gewählt haben (Eimemann). — Häufig spricht der Apostel von der παρουσία τοῦ κυρίου oder τοῦ Χριστοῦ (1 Kor. 15, 23. 1 Theß. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23.), und überall versteht er darunter die persönliche Wiederkunft Christi in Herrlichkeit am Ende der Tage zum Gericht über die der Wahrheit widerstrebenden Sünder und zur Vollendung seines Reiches. So auch hier. Bei ἐπισημασμένη ἐν αὐτόν haben wir dann zu denken an das Emporgerückt- und Versammeltwerden der Gläubigen zu Christus hin, wovon bereits 1 Theß. 4, 17. die Rede gewesen. Die Deutung einiger Ausleger (Hammond, Schöttgen u. A.), welche die παρουσία τοῦ κυρίου geistig fassen und von dem Kom-

men Christi zum Gerichte über Jerusalem, also das Ganze von der Zerstörung dieser Stadt verstehen, und dann weiter die ἐπισυναγωγή ἐπ' αὐτόν von der Erlaubniß, die der Kaiser Trajan den Christen ertheilte, sich versammeln zu dürfen, erklären (Hammond), hat durchaus keinen Grund und ist als reine Willkür abzuweisen. — V. 2. gibt den Zweck und damit zugleich auch den Inhalt der Bitte an. Das ταχέως haben Einige gegen den Zusammenhang von der Kürze der Zeit verstehen wollen, welche verflossen sei, nachdem Paulus die Thessalonicher über die Ankunft Christi belehrt hatte: „sobald nach meinem Abzuge“ oder: „sobald nach dem von uns empfangenen Unterrichte.“ Denn das Adverbium erhält seine nähere Bestimmung und seinen terminus a quo in dem μήτε διὰ πνεύματος κ. τ. λ.: „alsbald, wenn ihr nur von dem betreffenden Gegenstande höret.“ — Das Verbum σαλεύεσθαι heißt eigentlich: „in schwankende Bewegung versetzt, erschüttert werden.“ Die Konstruktion mit ἀπό τινος ist prägnant: „erschüttert und dadurch von etwas abgebracht werden.“ Estius u. A. fassen νοῦς in der Bedeutung von richtiger Ansicht oder Ueberzeugung, welche die Thessalonicher durch den persönlichen Unterricht Pauli über die Parusie Christi gewonnen: ne cito dimoveamini a sententia seu doctrina, quam a nobis acceptam mente tenetis, scil. de tempore adventus Domini. Allein dem Wortsinne gemäßer nehmen Andere νοῦς als mentis tranquillitas, die vernünftige, besonnene Gemüthsverfassung. Statt μήτε προεῖσθαι des text. rec. lesen Lachmann, Tischendorf nach den gewichtigsten Auktoritäten μηδὲ προ. Diese Lesart fordert auch die Grammatik; denn οὐδέ und μηδέ fügen Verneinung an Verneinung, οὔτε und μήτε spalten eine einzige Verneinung in Theile (Win. S. 432.). So wird hier gleich μηδὲ προεῖσθαι gespalten durch μήτε διὰ πνεύματος, μήτε κ. τ. λ. Unter πνεῦμα haben wir nach dem Zusammenhange begeisterte Vorträge über die Nähe der Wiederkunft Christi zu verstehen, die fälschlich für Eingebungen des h. Geistes ausgegeben wurden. Es gingen diese Vorträge ohne Zweifel von Solchen aus, die das Charisma der Prophetie zu besitzen glaubten, die aber unbewußt ihrer schwärmerisch aufgeregten Phantasie folgten. Eine be-

mußte böse Absicht braucht bei diesen eben nicht vorausgesetzt zu werden. Daher ermahnt Paulus 1 Thess. 5, 19 ff. den Geist zwar nicht auszulöschen und die Weissagungen nicht zu mißachten, aber Alles wohl zu prüfen. Das folgende *διὰ λόγου* versteht Estius, sich berufend auf B. 15., von dem mündlichen Vortrage, und indem er das folgende *ὡς δι' ἡμῶν* nicht bloß zu *δι' ἐπιστολῆς*, sondern auch zu *διὰ λόγου* zieht, versteht er dieses von mündlichen Äußerungen, die man dem Apostel andichtete, jenes aber von schriftlichen Kundgebungen, die man vermöge eines erdichteten Briefes ihm unterschob. Wir müssen dieser ganzen Auffassung durchaus unsere Zustimmung geben. Das *ὡς δι' ἡμῶν* mit Einigen auch zu *διὰ πνεύματος* zu ziehen, geht deshalb nicht an, weil wohl *λόγος* und *ἐπιστολή* mit dem *διὰ* des Urhebers verbunden gedacht werden können, nicht aber *πνεῦμα*, welches der Mensch nicht hervorbringt, sondern das in ihm und durch ihn wirkt und spricht. Uebrigens stellt Paulus mit *ὡς δι' ἡμῶν* schlechthin in Abrede, daß eine derartige Äußerung oder ein Brief, der eine solche Behauptung enthalte, von ihm herrühre, und mit Unrecht wollen Einige die *ἐπιστολή* auf den ächten ersten Brief an die Thessalonicher, der nur verkehrt ausgelegt sei, bezogen wissen. In dem folgenden *ὡς ὅτι ἐνέστηκεν...* bezeichnet *ὡς*, daß die mit *ὅτι* eingeführte Behauptung eine bloß vorgegebene sei (Win. S. 65. S. 544.). Zugleich liegt in diesen Worten der Hauptinhalt des untergeschobenen Briefes angegeben.

B. 3 f. Vor allen diesen Arten der Täuschung warnt nun der Apostel nachdrücklichst, und gibt dann die historischen Vorbedingungen der Wiederscheinung Christi an: „Niemand möge euch täuschen in irgend einer Weise: denn, wenn nicht zuvor der Abfall gekommen ist und sich offenbart hat der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens, der Widersacher und der sich erhebt über jeden so genannten Gott oder Anbetungsgegenstand, so daß er in den Tempel Gottes sich setzt, indem er sich erweist, daß er Gott sei — — — — —“ — — — — — „Erinnert ihr euch nicht u. s. w.“ Wir haben hier einen Vordersatz ohne Nachsatz. Ueber der längern Charakteristik nämlich, welche Paulus an

ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας anknüpfte, vergaß er den mit ὅτι begonnenen Satz zu vollenden, indem er das Verbum finitum, welches er dem Bedingungsfalle εἰὼν μὴ ἔλθῃ κ. τ. λ. folgen lassen wollte, ausließ. Die Ergänzung ergibt sich aber leicht aus B. 2., nämlich: ὅτι — οὐκ ἐνστήσεται ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (vgl. Win. S. 64. S. 528.); oder: ὅτι — οὐ δύναται ἔλθεῖν ὁ κύριος. Um diese Ellipse zu vermeiden, haben Einige das εἰὼν μὴ analog dem hebräischen **נֶחַד־דָּנ** im Sinne von „wahrlich, ganz gewiß“ nehmen wollen. Allein auch der hebr. Betheurungsformel **נֶחַד־דָּנ** liegt eine Ellipse zum Grunde (vgl. Gesen. hebr. Gram. S. 152. 2 f.); wir kommen also damit um keinen Schritt weiter. — κατὰ μητέρα τρόπον, „auf keinerlei Weise“, wenn es nämlich noch irgend eine andere, als die vorgenannten drei geben sollte. Etwas anders gestaltete sich der Sinn, wenn κατ' οὐδένα τρόπον dastände. — Das Wort ἀποστασία haben mehrere alte Ausleger (Chrysost., Theodor., August. u. A.) willkürlich als Abstractum pro Concreto gefaßt = „der Abtrünnige“, und darunter dann den Antichrist selbst verstanden. Andere haben den Ausdruck in politischem Sinne genommen und ihn entweder von dem Abfalle der Juden von den Römern oder von dem Abfalle vom römischen Reiche überhaupt verstanden (Tertull., Hieronym., Ambros., Corn. a Lap.). Allein nach dem ganzen Zusammenhange und nach dem constanten biblischen Sprachgebrauche (vgl. 1 Makk. 2, 15. Apstg. 21, 21.) ist ἡ ἀποστασία (man beachte auch den Artikel) im religiösen Sinne zu nehmen, und von dem Abfalle von Gott und vom wahren Glauben (vgl. 1 Tim. 4, 1.) zu verstehen. Dieser allgemeine Abfall von Gott und vom Glauben wird dem Auftreten des „Menschen der Sünde“ vorhergehen, wird in diesem nur seinen Gipfelpunkt erreichen. Daher fährt Paulus fort: καὶ ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας. Da der „Mann der Sünde“, der am Ende der Tage hervortreten wird, in der ganzen Schilderung, die Paulus hier von ihm gibt, als ein direkter Gegensatz als Zerrbild zu dem in der Fülle der Zeiten erschienenen Christus erscheint, so spricht der Apostel bei jenem ebenso wie bei diesem von einer ἀποκάλυψις und einer παρουσία, B. 9. Der Ausdruck ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας ist

stärker als ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός; er bezeichnet einen Menschen, in welchem die Sünde das Principielle ist, der durch und durch zur Sünde geworden, in dem die Sünde sich gleichsam incarnirt hat. Sünde und Verderben sind aber correlate Begriffe, die sich mit innerer Nothwendigkeit fordern; daher wird der ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας alsbald ein υἱὸς τῆς ἀπωλείας d. i. „ein dem Verderben Geweihter“ genannt, ebenso wie der Verräther Judas Iskarioth, das Vorbild und der Vorläufer dieses „Menschen der Sünde“, bei Joh. 17, 12. ein υἱὸς τῆς ἀπωλείας heißt. — B. 4. Nachdem Paulus die Person, von welcher er redet, durch ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμ. ihrem innern Wesen nach gezeichnet, sodann durch ὁ υἱὸς τ. ἀπωλ. ihrem endlichen Schicksale nach charakterisirt hat, geht er jetzt dazu über die Art und Weise ihres öffentlichen äußern Auftretens und Gebahrens darzustellen. Es wird diese Person zunächst sich kund geben als Widersacher κατ' ἐξοχήν; und fragen wir als wessen Widersacher? so antwortet darauf der ganze Zusammenhang: als Christi Widersacher. „Denn“, wie Lünem. richtig bemerkt, „mit Christus steht der Sündenmensch in der nächsten und stärksten Wechselbeziehung. Er ist der Vorläufer von Christi Wiederkunft, und hat als Christi Zerrbild wie dieser eine Parusie und Apokalypsis; er bringt die Macht des Bösen, welche feindlich sich gegen Christus und sein Reich erhebt, zur höchsten Spitze; sein Wirken ist diametraler Gegensatz zu Christi Wirken, und Christi Erscheinung ist es, die ihn vernichtet.“ ὁ ἀντικείμενος scil. τοῦ Χριστοῦ ist demnach kein anderer als der, welcher in den Briefen des h. Johannes ὁ ἀντίχριστος, der Widerchrist, genannt wird (vgl. 1 Joh. 2, 18. 22. 4, 3. 2 Joh. 7.), derjenige, in welchem der Widerspruch gegen Christus und sein Reich, der bald heftiger bald minder heftig durch die ganze Weltgeschichte geht, sich concentrirt und zu seiner höchsten Spitze kommt. — Dieser Antichrist wird weiter bezeichnet als ein solcher, „der sich überhebt über alles, was Gott heißt oder was sonst noch Gegenstand der Verehrung ist.“ Der Ausdruck ἐπὶ πάντα λεγ. Θεόν erinnert an 1. Kor. 8, 5.; er umfaßt sowohl den wahren Gott als auch die putativen Götter der Heiden; λεγόμενον setzt Paulus hinzu,

weil es im Grunde Unsinn ja eine Blasphemie ist, von mehreren Göttern zu sprechen. Das Wort *σεβασμα* = numen dient zur Verallgemeinerung des Begriffs *θεόν*: „alles, was Gegenstand göttlicher Verehrung ist.“ Vielleicht sind damit die untergeordneten Persönlichkeiten der heidnischen Mythologie; Heroen u. s. w. gemeint. Hiernach wird, wie schon Chrysostomus richtig bemerkt, der Antichrist nicht den Gözendienst befördern, sondern er wird vom wahren Gott wie von allen Götzen die Menschen abziehen, und sich als den einzigen Gegenstand der Anbetung geltend machen. Die hier gegebenen Züge von dem Bilde des Antichrists sind es vorzüglich, welche viele Ausleger verleitet haben, unter dem „Manne der Sünde“ Einen der römischen Kaiser zu verstehen. So deutet Grotius den Ausdruck auf den durch seine Verruchteit und Gottlosigkeit bekannten Kaiser Cajus Caligula, der nach Sueton (Caligul. c. 22. 33.) eine allgemeine Anbetung für sich forderte, und nach Joseph. (antiqq. 18, 8.) und Philo (log. ad Caium p. 1022.) seine kolossale Statue im Tempel zu Jerusalem aufstellen wollte. Der *κατέχων* (B. 7.) soll dann der Prokonsul von Syrien und Judäa L. Vitellius, welcher von der Aufstellung des Bildes abrieth, der *άννομος* (B. 8.) aber Simon Magus sein. Allein abgesehen davon, daß es eine reine Willkür ist den *άννομος* vom *άνθρωπος τῆς ἀμαρτίας* als eine besondere Person zu unterscheiden, so läßt sich diese Ansicht unmöglich mit der Abfassungszeit unsers Briefes vereinen. Denn Caligula starb schon im Jahre 41 n. Chr. zehn bis zwölf Jahre eher, als Paulus zum ersten Male nach Thessalonich kam. Ueberhaupt erscheint neben der hier geschilderten Selbstvergötterung des Antichrists die Selbstapotheose der römischen Kaiser noch als Bescheidenheit; denn diese erhoben sich nicht über die andern Götter, sondern wollten nur neben ihnen Platz haben als Repräsentanten des Genius des römischen Volkes. Der Antichrist will dagegen der allein wahre Gott sein, der keinen neben sich duldet. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Paulus bei dieser Schilderung des Antichrists die Stelle Dan. 11, 36 f. vor Augen gehabt, wo der Prophet von dem gottlosen Könige Antiochus Epiphanes (oder nach andern Auslegern vom Antichrist) also spricht: „Und der König — — —

wird sich erheben und groß thun wider jeglichen Gott (*μεγαλυνθήσεται — ἐπὶ πάντα θεόν*), und wider den Gott der Götter wird er groß sprechen; und nach den Göttern seiner Väter wird er nicht fragen — — — und keinen Gott wird er achten, denn er wird sich über alle erheben.“ — Die natürliche Folge dieser Selbstvergötterung wird sein, daß er auch für sich göttliche Verehrung in Anspruch nimmt. Daher: *ὥς αὐτὸν — — καθίσαι*. Das *ὥς θεόν*, was einige Handschriften vor *καθίσαι* haben, ist als ein verstärkendes Glossem zu betrachten. Je nach der verschiedenen Auffassung des ganzen vorliegenden Stückes wird auch der hier genannte *ναὸς τοῦ θεοῦ* verschieden gedeutet. Diejenigen Ausleger, welche hier eine bereits erfüllte Weissagung finden wollen oder das Ganze für ein bloßes Phantasiegemälde des Apostels halten, verstehen den Ausdruck von dem Tempel zu Jerusalem. Da *θεός* mit dem Artikel nur von dem einigen, wahren Gott gesagt werde und die Christen zu Pauli Zeit noch keine *ναοὺς* gehabt hätten, so könne, meint man, mit dem *ναὸς τοῦ θεοῦ* nur der Tempel zu Jerusalem gemeint sein. Da nun aber dieser Tempel vor der Ankunft des Antichrists zerstört wurde und nach den Worten des Herrn bei Matth. 24, 2. Joh. 4, 21. auch nicht wieder aufgebaut werden soll, so verstehen diejenigen Ausleger, welche hier eine Weissagung finden, die ihrer Erfüllung noch entgegensteht, den Ausdruck meistens ganz allgemein von jedem gottgeweihten Tempel. Allein bedenken wir, daß Paulus mehrfach (2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 21.) die Gemeinschaft der Gläubigen, in denen Gott durch seinen Geist wohnt, einen „Tempel Gottes“, *ναὸν θεοῦ*, *ναὸν ἁγίου*, nennt, so scheint es am besten, den Ausdruck auch hier mit Chrysost., Theodoret, Estius u. A. im tropischen Sinne zu nehmen und von der christlichen Kirche zu verstehen. Dann ist der Sinn dieser Worte: der Antichrist wird aus der Kirche den wahren Gott, das einzige Object der Anbetung, verdrängen und sich selbst an dessen Stelle setzen, indem er durch Trugwunder (B. 9.) als einen Gott sich ausweist oder vielmehr auszuweisen sucht. Das *ἀποδεικνύντα* wird der Sache nach richtig von Chrysostomus umschrieben durch *πειρώμενον ἀποδεικνύναι*. Die

Construkt. ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ist per attractionem statt: ἀποδεικνύντα ὅτι αὐτός ἐστιν Θεός.

B. 5. Den vorhergehenden Satz bricht Paulus rasch ab, ohne ihn zu vollenden, um hier nebenbei die Identität seiner jetzigen Worte mit seiner frühern Predigt über die Vorzeichen der Parusie Christi hervorzuheben: „Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, euch dieses sagte?“ — Das ταῦτα kann sich, wie allein schon die Anknüpfung des B. 6. durch καὶ zeigt, nicht auf das Folgende beziehen, sondern geht auf das Vorhergehende (B. 3. 4.). Uebrigens liegt, wie Estius richtig bemerkt, in diesen Worten ein leiser Tadel: Paulus hat im Vorhergehenden den Thessalonichern nichts Neues gesagt, sondern nur eben angedeutet, was er ihnen bereits mündlich gesagt hat. Dieses scheinen sie aber leider fast vergessen zu haben, sonst würden sie solchen betrüglischen Reden kein Gehör gegeben und sich dadurch haben verwirren lassen.

B. 6. Andeutung über das, was das Erscheinen des Antichrists noch zurückhält. Da Paulus auch diese Mittheilung als aus dem mündlichen Unterrichte bekannt bei seinen Lesern voraussetzt (οἴδατε), so drückt er sich kurz und daher für uns sehr dunkel aus. Verschieden gefaßt wird zunächst das καὶ νῦν. Einige ziehen das νῦν zu οἴδατε und finden darin einen Gegensatz zu ἔτι B. 5. Der Gedanke soll sein: daß die Parusie nicht eintreten könne, bevor der Antichrist erschienen, das habe ich schon mündlich euch gesagt; jetzt aber, nach meiner schriftlichen Aeußerung B. 3., wißt ihr auch, wodurch sich das Auftreten des Antichrists noch verzögert, nämlich durch den Umstand, daß seinem Erscheinen die ἀποστασία vorhergehen muß. Allein, wie Vänemann richtig bemerkt, hätte Paulus wirklich diesen Gegensatz ausdrücken wollen, so hätte er B. 5.: ὅτι ταῦτα μὲν ἔτι ὦν πρὸς ὑμᾶς ἔλεγον ὑμῖν und B. 6.: νῦν δὲ καὶ τὸ κατέχον οἴδατε schreiben müssen. Vänemann selbst nimmt nach dem Vorgange de Wette's u. A. καὶ νῦν im logischen Sinne als Uebergangspartikel zu einer neuen Mittheilung: „und nun, um zu einem andern Punkte überzugehen, das Hemmende kennt ihr.“ Am besten aber scheint es νῦν als Zeitpartikel zu nehmen, sie aber nicht zu οἴδατε, sondern

zu τὸ κατέχον zu ziehen, so daß νῦν τὸ κατέχον für τὸ νῦν κατέχον steht. Für diese Verbindung spricht das correspondirende ὁ κατέχων ἄρτι und das ἤδη in dem erklärendem Satze V. 7. Das νῦν ist mit Emphase und um den Gegensatz zu dem folgenden ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ mehr hervorzuheben, vorangestellt. Eine ähnliche Trajektion finden wir Röm. 5, 6. (vgl. Win. S. 488. 4.). Also: „Auch das jetzt noch Hemmende kennt ihr, auf daß er sich offenbare zu seiner Zeit.“ Das αὐτόν in ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν kann sich, wie aus V. 7. 8. unwidersprechlich erhebt, nur auf den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας V. 3. und nicht auf τοῦ κυρίου V. 2. beziehen. Es ist also hier die Rede von einem Hinderniß nicht der Erscheinung Christi, sondern der Erscheinung des Antichrists. Durch dieses Hinderniß wird zwar auch die Parusie Christi verzögert, aber nicht unmittelbar, sondern mittelbar, da die Erscheinung des Menschen der Sünde nach V. 3. jener vorangehen muß. — εἰς τὸ ἀποκαλυφθ. drückt die Absicht Gottes bei dem κατέχειν aus; der Wortsinne ist: Auch das jetzt noch Hemmende kennt ihr, nämlich, worin dasselbe besteht, und daß es darum die Erscheinung des Antichrists noch aufhält, damit dieser in dem bestimmten, von Gott ihm angewiesenen Zeitpunkte sich offenbare, aus seiner Verborgenheit, in welcher er der Idee nach schon vorhanden ist (V. 7.), hervortrete. Auch darin, daß nach dem Apostel die ἀποκάλυψις des Antichrists in der von Gott angeordneten Zeit eintreten soll und muß, spricht sich die Analogie mit der Erscheinung Christi aus. Der schwierigste Punkt der Erklärung ist zu bestimmen, was denn eigentlich τὸ κατέχον sei, oder mit andern Worten: was der Apostel unter dieser hemmenden Macht als Subjekt sich gedacht habe. Darüber das Nähere zum folgenden Verse.

V. 7 f. Nähere Erläuterung des vorhergehenden εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ: „Denn das Geheimniß der Gottlosigkeit ist bereits wirksam, nur bis der jetzt Hemmende aus der Mitte weggeräumt ist; und dann wird sich offenbaren der Gottlose, welchen der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauch seines Mundes.“

und vertilgen durch die Erscheinung seiner Gegenwart." Was zunächst den Ausdruck τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας angeht, so ist τῆς ἀνομίας nicht Genitiv der bewirkenden Ursache: „die Gottlosigkeit, welche verborgene Schlingen legt" (Theodoret), sondern Genit. der Apposition: „die Gottlosigkeit insofern sie noch ein Geheimniß etwas noch Verborgenes, noch nicht öffentlich an's Tageslicht Getretenes ist." Auf μυστήριον liegt der Hauptnachdruck des Satzes; deshalb ist es nicht bloß vorangestellt, sondern auch von seiner nähern Bestimmung τῆς ἀνομίας durch Verbum und Adverbium geschieden. Was haben wir uns aber unter τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας zu denken? Einige verstehen darunter den Antichrist selbst: Wie Christus als der incarnirte Gott 1 Tim. 3, 16. τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον genannt werde, so heiße hier der Antichrist, als die Incarnation des Teufels τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας. Allein abgesehen davon, daß der Antichrist nicht wohl eine Incarnation des Satans im eigentlichen Sinne kann genannt werden (vgl. B. 9.), so paßt diese Erklärung nicht zu den Worten des Textes. Der Ausdruck ἀνομία entspricht der ἀποστασία B. 3. Denn wie dort die ἀποστασία der ἀνθρ. τῆς ἀμαρτίας vorhergeht, letzterer nur die höchst Spitze der erstern bildet, so erscheint hier die ἀνομία als Vorboten (ἤδη) des Antichrists (καὶ τότε ἀποκαλ. ὁ ἄνθρωπος). Das μυστήριον τῆς ἀνομίας kann also nicht der Antichrist selbst sein; vielmehr versteht der Apostel ohne Zweifel darunter die noch vereinzelt und zerstreuten Züge der Gottlosigkeit und Gottlosigkeit, die zwar jetzt schon hie und da hervortreten (ἤδη ἐνεργεῖται), aber als Vorboten des Antichrists nur von Wenigen erkannt werden, also für die Meisten noch ein μυστήριον sind. Diese vereinzelt Züge werden dereinst im Antichrist sich concentriren und ihren Gipfelpunkt erreichen und dann Allen sichtbar sein. Zu eng versteht Estius den Ausdruck bloß von den Häretikern und gibt den Sinn der Worte dahin an: etsi nondum venerit Antichristus in persona, iam tamen adest in emissariis et praecursoribus suis. Es ist mit dem Kommen des Antichrists wie mit der Wiederkunft Christi. „Die Wiederkunft des Herrn zum Gericht und zur Vollendung aller Dinge

ist keine vereinzelte Thatsache; sie ist vielmehr die höchste Spitze eines die ganze Weltgeschichte durchdringenden Kommens. Jedes Eingreifen des zur Rechten seines Vaters sitzenden, allgegenwärtigen Weltregenten und Weltrichters, jede Förderung seines Reiches, jeder Sieg und jedes Gericht über seine Feinde ist ein Kommen Christi. Was sich am jüngsten Tage durch sein Kommen vollendet, bahnt sich an und entwickelt sich im Verlauf der Jahrhunderte durch dasselbe immerdar fortschreitende Kommen. Mit der Himmelfahrt begann es, mit dem jüngsten Gerichte schließt es. Jenes allmähliche Kommen unterscheidet sich von diesem schließlichen Kommen aber durch die Art seiner Erscheinung. Das eine ist ein unsichtbares verborgenes Wirken, das nur vom Auge des Glaubens erkannt und geahnt wird (also ein *μυστήριον*), das andere ist ein offenes, aller Welt sichtbares Wirken; jenes ist ein vorbereitendes und darum oft unscheinbares, dieses ein erfüllendes und darum unendlich herrliches und glänzendes." (Kurz Lehrb. der h. Gesch. S. 310.). Diese Worte passen umgekehrt genau auf das Zerrbild Christi, auf den Antichrist. Auch dieser kommt durch alle Jahrhunderte. Jede überhand nehmende Sittenlosigkeit und Verkommenheit, wie sie z. B. in der französischen Revolution mit der Abschaffung des Christenthums und der Ausbietung feiler Dirnen auf den Altären zur Anbetung sich kund gab, jedes Anstürmen der Häresie und Lüge gegen die göttliche Wahrheit der Kirche, wovon die Kirchengeschichte fast auf jedem ihrer Blätter berichtet, jede zu einer zeitweiligen Herrschaft gelangende und dem Christenthume schnurstracks widerstrebende Denkungsart, wie sie in unsern Tagen in der Philosophie der Selbstvergötterung, in dem Communismus und crassen Materialismus hervortritt, ist ein Kommen des Antichrists, aber erst ein verborgenes, nur dem gläubigen Auge sichtbares. Dereinst, wenn die von Gott bestimmte Zeit erfüllt und die jetzt noch hemmende Macht entfernt ist, wird alle Lüge und Bosheit sich in Einer Person concentriren und den letzten Kampf gegen das Reich Christi streiten, in ihm aber auch für immer überwunden werden. — *ἐνεργεῖται* ist nicht Passivum, wie Estius es nimmt: iam nunc agitur, sive agi incipit, sondern Medium: „wird wirksam, beginnt sich zu regen.“ Was die Construction des

Folgenden angeht, so ist *μόνον* — — *ἕως* — — *γένηται*. u. Vorder Satz, zu *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται* als Nachsondern gehört zum Vorhergehenden. Mit *μόνον* fügt Plus zu dem vorhergehenden Concessivsatz das Moment bedingenden Beschränkung hinzu, ohne welche das *ἀποκ. φθῆναι* sogleich statt finden würde. Es ist also hinter *ἄμως* ein Komma und hinter *γένηται* ein Punkt zu setzen. Der Sinn ist: in der Verborgenheit regt sich die Gottlosigkeit allerdings schon jetzt, nur ist, bevor der Antichrist offbar hervortreten kann, noch abzuwarten, bis das u. s. Ein ähnlicher Gebrauch des *μόνον* und eine ähnliche ausdrückliche Inversion, wie hier mit *ἕως*, welches vor *ὁ κατέχων* gehört, aber nachgestellt ist um *ὁ κατέχων* als Hauptbegriff stärker hervorzuheben, findet sich Gal. 2, 10.: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*. Anders faßt Satz die Vulgata; sie nimmt aus dem Particip *ὁ κατέχων* den Imperativ *κατεχέτω* heraus und ergänzt diesen zu *μόνον*, so daß zwei Sätze entstehen: *tantum ut qui tenunc teneat, donec de medio fiat*. Hienach erklärt *Estu quicumque tenet Christam et veram eius religionem miter relineat, donec de medio ecclesiae fiat apostasia, de qua supra locutus sum*. Nach unserer Fassung des Satzes muß *ὁ κατέχων* im Wesentlichen dasselbe sein was B. 6. durch das Neutrum *τὸ κατέχον* bezeichnet wird. Denn Beiden wird die nämliche Wirkung, das Zurückhalten der Erscheinung des Antichrists, zugeschrieben. Diese hemmende Macht muß also so beschaffen sein, daß sie als eine Sache und zugleich auch als eine Person kann dargestellt werden. In der nähern Erklärung der beiden Ausdrücke gehen die Meinungen der Ausleger je nach der Auffassung des ganzen Stückes weit auseinander. Diejenigen, welche hier eine bereits erfüllte Weissagung finden wollen und den „Mann Sünde“ unter den ersten römischen Kaisern suchen, erklären *τὸ κατέχον* am natürlichsten von den damaligen Weltverhältnissen; als der *κατέχων* gilt ihnen dann irgend eine hervorragende geschichtliche Persönlichkeit z. B. L. Vitellius, Vespasian, Titus u. A. Diejenigen Ausleger aber, denen ganze vorliegende Darstellung nur eine subjektive Aussicht des Apostels in die nächste Zukunft der Kirche, ein bloßes Phc

tasiegemälde ist, dem die Wirklichkeit und der Erfolg nicht entsprechen, sind der Meinung, daß Paulus unter der hemmenden Macht und unter dem Hemmenden entweder Christum oder sich selbst und seine Fürbitte oder die erste christliche Gemeinde in Jerusalem oder die christliche Kirche überhaupt und ihre fürbittende Thätigkeit verstanden habe. Allein da beide Ansichten über die vorliegende paulinische Darstellung, wie wir gesehen, falsch sind, so fallen auch diese Deutungen in sich zusammen. Wir haben hier eine Weissagung, die noch ihrer Erfüllung entgegensieht; die hemmende Macht muß also eine noch immer fortdauernde sein. Dabei an die Kirche zu denken, geht schon deshalb nicht an, weil es sich von selbst ergibt, daß das, was der Antichrist vernichten will, ihm widersteht und somit aufhält; das κατέχον muß also etwas von der Kirche und dem Antichristenthum gleich Verschiedenes sein. Hätte aber Paulus bei dem Ausdrücke Christum im Auge gehabt, so sieht man einerseits nicht, warum er ihn nicht offen nennt, andererseits würde dann das ἐκ μέσου γένηται nicht passen. Die gewöhnlichste Ansicht, die schon unter den Kirchenvätern viele Vertreter fand, nimmt an, daß Paulus unter τὸ κατέχον das römische Reich und unter ὁ κατέχων den Repräsentanten desselben, den römischen Kaiser, verstanden habe. Diese Ansicht zieht sich durch das ganze Mittelalter, nur übertrug man nach Karl dem Großen die Ausdrücke auf das römisch-deutsche Kaiserthum, welches eben für nichts anders als für eine Erneuerung und Verjüngung des alten römischen Reiches gehalten wurde. Erst im Jahre 1806 mit dem Untergange des deutschen Reiches wurde man an dieser Erklärung irre und suchte daher andere Deutungen. Allein wir glauben dennoch an der alten Erklärung festhalten zu müssen; nur dürfen wir die Ausdrücke nicht concret auf bestimmte Personen und Verhältnisse deuten, sondern müssen sie, wie es der Charakter einer Weissagung fordert, ideell fassen. In dieser ganzen Darstellung hat Paulus offenbar die Prophetien Daniels vor Augen gehabt. Nach Dan. 2, 40 ff. soll nun aber die ganze Weltgeschichte innerhalb vier Weltmonarchien verlaufen; als die vierte wurde gewöhnlich (auch von Flav. Josephus u. A.) das römische Reich angesehen. Dieses bil-

bete die eiserne Hüfte des Bildes, das an der angeführten Stelle beschrieben wird. Die beiden Beine deutete man da später auf die Theilung in das westliche und östliche Reichthum, und die theils eisernen theils thönernen Beine auf die weitere Theilung in die europäischen Staaten seit der Völkerwanderung und auf die Mischung der romanischen und germanischen Völker. Ohne Zweifel hat also Paulus bei τὸ κατέχον zunächst an das römische Reich gedacht, aber an die doch nur in sofern als es den festesten und geregeltsten Staatsorganismus, den das Alterthum kannte, bildete. Ferner hat er dann in dem prophetischen Blicke, der ihm über die ganze Zukunft des Reiches Gottes auf Erden geöffnet wurde, den ganzen rechtlich geordneten politischen Zustand überhaupt im Auge gehabt, wie er im Mittelalter in dem römisch-deutschen Kaiserthum seinen reinsten Ausdruck fand, in unserer Zeit aber in dem auf christlichen Principien basirten Staat leben sich darstellt. Der christliche Staat ist es also, der als hemmende Macht dem allgemeinen Abfalle von Gott und von den Grundprincipien der Sittlichkeit entgegentritt, und so das Erscheinen des „Mannes der Sünde“ noch aufhält. Jede Revolution gegen die bestehende (vgl. Röm. 13, 1.) politische Ordnung bereitet mithin das Erscheinen des Antichrists vor, wie denn auch Matth. 24, 7. die Empörungen unter den die letzte Zeit vorbereitenden Momenten ausdrücklich genannt werden. Gelänge es dem Materialismus und Socialismus unserer Zeit mit ihren Principien von der Emancipation des Fleisches, von der Güter- und Weibergemeinschaft den rechtlich geordneten Staat und seine Grundlage, die Familie, in ihren tiefsten Fundamenten zu zerstören, so wäre die Stunde gekommen, wo das Geheimniß der Bosheit sich völlig offenbaren und der Mann der Sünde, der Antichrist, sich offenbaren würde. — ἐκ μέσου γίνεσθαι = e medio tolli d. vom Schauplatze des betreffenden Wirkens, hier also des Hemmens, entfernt werden (vgl. 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14.). — V. 8. „Und dann“, wenn nämlich der κατέχων aus dem Wege geräumt, die hemmende Macht entfernt sein wird, „wird sich offenbaren d. i. offenbar hervortreten der ruchlose.“ — ὁ ἄνομος ist derselbe mit dem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας V. 3. Denn καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται weist auf μόνον V.

und durch dieses auf ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν B. 6. zurück. Paulus nennt den Antichrist hier ἄνομος wegen des vorhergehenden ἀνομία, um ihn gleichsam als die ἀνομία in Person zu bezeichnen. In dem folgenden Relativsatze ὃν ὁ κύριος — αὐτοῦ schildert der Apostel sofort in alttestamentlicher poetischer Ausdrucksweise das endliche Schicksal, welches den Antichrist erwartet. Richtig bemerkt Lünemann: daß Paulus so unmittelbar von dem ersten Auftreten des Antichrists zur Schilderung seines endlichen Schicksals übergehe, obwohl er doch noch über die der Vernichtung des Antichrists vorgängige Wirksamkeit desselben zu reden im Sinne habe (vgl. B. 9. 10.), sei unwillkürlicher Drang seines christlichen Herzens, das Grausenerregende, welches die Ankündigung eines solchen Ereignisses, wie die ἀποκάλυψις τοῦ ἁνόμου, habe, sofort in Trost und Beruhigung, wie einen Risiklang in Harmonie, sich auflösen zu lassen. — Die Lesart ἐναλώσει ist der von Lachmann nach codd. ABD * 17. 23. recipirten ἀνελεῖ vorzuziehen, da letztere wahrscheinlich aus der Stelle Jes. 11, 4. nach der LXX, die dem Apostel hier unzweideutig vorgeschwebt, eingefommen ist. Dort heißt es vom Messias: „Er wird schlagen die Erde mit dem Worte seines Mundes und vernichten den Gottlosen (ἀνελεῖ ὁσέσῃ) mit dem Hauche seiner Lippen.“ Ähnlich hier: der Hauch des Mundes Christi genügt, es bedarf nur des bloßen Eintretens (ἐπιφανεῖα) seiner Gegenwart, um seinen Gegner, den Antichrist, zu vernichten. Sicut adventu solis fugantur tenebrae, sic iniquum illum exhibitione praesentiae suae Dominus destruet atque delebit (Estius nach Hieronym.).

B. 9 f. Die Wirksamkeit des Antichrists: „Seine Gegenwart erweist sich gemäß der Wirksamkeit des Satans in jeglicher Kraftthat und (in allen) Zeichen und Wundern der Tücke, und in jeglichem Truge der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen zur Vergeltung dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben, auf daß sie errettet würden.“ — Das Relat. οὗ geht, wie das vorhergehende ὃν auf ἄνομος. Zu ἐστὶν gehört unmittelbar ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. εἶναι ἐν

τινι heißt aber „in etwas bestehen, in etwas sich erweisen oder kund thun.“ Das κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ bringt eine Nebenbestimmung zu dem Hauptsatze οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. hinzu: „in Angemessenheit damit, daß der Teufel in und durch ihn wirkt.“ Ueber die drei Ausdrücke δύναμις, σημεῖον und τέρας für den einen Wunderbegriff s. zu Hebr. 2, 5. Sowohl πάσῃ als auch der Genit. ψεύδους gehört zu allen drei Substantiven. Paulus stellt hier die Parusie des Antichrists in Parallele mit der Wirksamkeit Christi. Christus erwies die Wahrheit seiner Sendung und seiner Lehre durch mancherlei Wunder, die er in der Kraft Gottes, κατ' ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ, vollbrachte. Diese Wunder waren Wunder der Wahrheit, weil sie aus der wahren Kraft Gottes entsprangen und zur Wahrheit hinführten. Die scheinbaren Wunder, die der Antichrist κατ' ἐνέργειαν τ. σατ. vollbringen wird, um sich als Gott zu erweisen, werden sein Wunder der Lüge, da sie ihren Ursprung haben vom Vater der Lüge und zum Irrthume und zur Unwahrheit verleiten. Diese „Wunder der Lüge“ werden, wenn auch keine miracula, so doch mirabilia sein, wirklich auffallende, außerordentliche Wirkungen in der Natur, die nur ihren Grund in der Anwendung dämonischer Kräfte haben. Von diesen werden dann B. 10. noch andere nicht wunderbare Formen des Betrugs unterschieden, die in der ἀδικία, in der Ungerechtigkeit, d. i. Gottlosigkeit ihren Grund haben und dazu führen. Diese falschen Wunder und Täuschungen erreichen aber ihren Zweck nur bei denen, die verloren gehen, und zwar verloren gehen, nicht durch ein ewiges, unabänderliches decretum reprobationis (ein solches gibt es nicht in Gott), sondern wie der Zusatz ἀνθ' ὧν — αὐτοῖς zeigt, durch ihre eigene Schuld. Auch diese ἀπολλύμενοι würden durch die Wahrheit in Christo gerettet werden können, wenn sie in Glauben und Liebe diese sich aneigneten; aber sie werden die Lüge und die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, und daher von der σωτηρία ausgeschlossen bleiben. (ἀνθ' ὧν = ἡμεῖς ἡμεῖς, vgl. Luk. 1, 20. 19, 44.). Es heißt hier nicht ἀνθ' ὧν τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐδέξαντο, sondern τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας: nicht bloß der Wahr-

heit selbst, sondern auch der Liebe zur Wahrheit versperren sie den Eingang; sie verhärten und verstockten sich also gegen die Wahrheit.

B. 11 f. Gott ruft zwar das Böse nicht hervor, aber, wenn es einmal da ist, bringt er es zur Entwicklung und zum Ausbruche und straft so häufig die Sünde durch die Sünde (vgl. Röm. 1, 24.). So auch hier. Der freiwilligen Verstockung folgt nach göttlicher Anordnung eine immer größere Verirrung: „Und deshalb“, weil sie nämlich die Liebe zur Wahrheit nicht haben, vielmehr für die Lüge empfänglich sind, „schickt Gott ihnen eine wirksame Kraft der Verführung, damit sie der Lüge glauben, auf daß gerichtet werden Alle, die nicht geglaubt der Wahrheit, sondern Gefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit.“ Für das Präsens πέμπει statt πέμψει des text. rec. sprechen die gewichtigsten Codices und die alten Handschriften der Vulgata. Das Verbum πέμπειν darf aber mit vielen Auslegern nicht von einer bloßen göttlichen Zulassung verstanden, sondern muß im eigentlichen Sinne genommen werden. Es beruht auf Gottes heiliger Ordnung, daß das Böse Böses erzeugt und die Sünde durch die Sünde sich bestraft und so zur vollen Ausgeburt und endlichen Entscheidung kommt. Das folgende εἰς τὸ und ἵνα darf daher nicht dahin abgeschwächt werden, als ob es eine bloße Folge bezeichne; vielmehr ist in εἰς τὸ πιστεῖσαι die nähere Absicht, in ἵνα κριθῶσιν der weitere oder höhere Zweck Gottes angegeben. In ἐνέργεια πλάνης faßt Paulus das vorher B. 9 f. Genannte zusammen. Nicht ganz genau nimmt Estius den Ausdruck als direkte Bezeichnung des Antichrists, indem er das mittelt Deus operationem erroris der Vulgata also umschreibt: mittet hominem, qui diabolo efficaciter in se operante (sicut antea dictum est) decepturus eos sit et in errorem ducturus. — B. 12. ἵνα κριθῶσιν steht im Sinne von ἵνα κατακριθῶσιν: das ist die Entscheidung, und zwar die von Gott bezweckte Entscheidung, daß verurtheilt werden Alle u. s. w. Unter τῇ ἀληθείᾳ ist die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, die in Christo offenbar geworden ist, also

die christliche Wahrheit zu verstehen. Das größte Hinderniß, um zum Glauben an diese zu gelangen, ist die Ungerechtigkeit d. i. die Sünde; daher ἄλλ' εὐδοκ. ἐν ἀδικίᾳ. Vgl. Röm. 1, 18 f.: τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀκίᾳ κατεχόντων. Die Construction εὐδοκεῖν ἐν ist u. der Analogie des hebräischen אֲנִי מְבָרֵךְ, vgl. Ps. 49, 147, 10. u. a. St.

Zweiter, paränetischer Theil.


§. 3. Ermahnungen, Warnungen, Schluß.

2, 13 — 3, 18.

Anknüpfend an die vorhergehende Belehrung dankt der Apostel Gott, daß seine Leser nicht zu denen gehören, welche verloren gehen, sondern zu denen, die von Gott zur Seligkeit vorherbestimmt und durch das Evangelium dazu berufen sind. Sie müssen daher festhalten am überlieferten Glauben unter dem stärkenden Beistande Gottes, den er ihnen herzlich wünscht. Sie sollen beten für die Ausbreitung des Christenthums und selber in jeder Tugend zuzunehmen suchen. Den Umgang mit Bösen sollen sie meiden, auch mit denen, die ein unordentliches Leben führen; dergleichen soll man zurechtweisen. Zum Schlusse ein Segenswunsch und eigenhändige Unterschrift.

B. 13 f. Die Lesart schwankt zwischen ἀπ' ἀρχῆς und ἀναρχῆν. Für erstere sprechen codd. ADEIK, fast alle Minuskeln, viele Versionen und Väter, und sie ist von Tischendorf aufgenommen; letztere ist bezeugt von codd. BFG. und von der Vulgata, und ist, wenngleich nicht so stark verbürgt, dennoch mit Recht von Lachmann als die ungewöhnlichere und schwierigere recipirt. „Wir aber müssen Gott allezeit danken eurethalben, vom Herrn geliebte Brüder, daß euch Gott erwählt hat als Erstling zum Heile durch Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit.“ — Im Gegensatze mit dem vorher geschilderten Schicksale der Ungläubigen sagt Paulus, er und seine Genossen Silvanus und Timotheus fühlten sich gedrungen, Gott zu danken, daß er die Thessalonicher zum Heile auserwählt habe. Ueber die herzliche An-

die christliche Wahrheit zu verstehen. Das größte Hinderniß, um zum Glauben an diese zu gelangen, ist die Ungerechtigkeit d. i. die Sünde; daher ἄλλ' εὐδοκ. ἐν τῇ ἀδικίᾳ. Vgl. Röm. 1, 18 f.: τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. Die Construction εὐδοκεῖν ἐν ist nach der Analogie des hebräischen עֲלֵי פָשָׁע, vgl. Ps. 49, 14 147, 10. u. a. St.



Zweiter, paränetischer Theil.

§. 3. Ermahnungen, Warnungen, Schluß.

2, 13 — 3, 18.

Anknüpfend an die vorhergehende Belehrung dankt der Apostel Gott, daß seine Leser nicht zu denen gehören, welche verloren gehen, sondern zu denen, die von Gott zur Seligkeit vorherbestimmt und durch das Evangelium dazu berufen sind. Sie müssen daher festhalten am überlieferten Glauben unter dem stärkenden Beistande Gottes, den er ihnen herzlich wünscht. Sie sollen beten für die Ausbreitung des Christenthums und selber in jeder Tugend zuzunehmen suchen. Den Umgang mit Bösen sollen sie meiden, auch mit denen, die ein unordentliches Leben führen; dergleichen soll man zurechtweisen. Zum Schlusse ein Segenswunsch und eigenhändige Unterschrift.

B. 13 f. Die Lesart schwankt zwischen ἀπ' ἀρχῆς und ἀπαρχῆν. Für erstere sprechen codd. ADEIK, fast alle Minuskeln, viele Versionen und Väter, und sie ist von Tischendorf aufgenommen; letztere ist bezeugt von codd. BFG. und von der Vulgata, und ist, wenngleich nicht so stark verbürgt, dennoch mit Recht von Lachmann als die ungewöhnlichere und schwierigere recipirt. „Wir aber müssen Gott allezeit danken eurethalben, vom Herrn geliebte Brüder, daß euch Gott erwählt hat als Erstling zum Heile durch Heiligung des Geistes und Glauben an die Wahrheit.“ — Im Gegensatze mit dem vorher geschilderten Schicksale der Ungläubigen sagt Paulus, er und seine Genossen Silvanus und Timotheus fühlten sich gedrungen, Gott zu danken, daß er die Thessalonicher zum Heile auserwählt habe. Ueber die herzliche An-

rede ἀδελφοὶ ἡγαπ. ὑπὸ κυρίου s. zu 1 Thess. 1, 4. — Das Verbum αἰρεῖσθαι im Sinne der göttlichen Erwählung kommt sonst bei Paulus nicht vor; er braucht sonst ἐκλέγεσθαι (Eph. 1, 4. 1 Kor. 1, 27. 28.) dafür. Ueber die alexandrinische Form εἶλατο statt εἶλετο s. Win. Gramm. S. 13, 1. S. 68. Die christliche Gemeinde in Thessalonich war eine der ersten, die Paulus in Europa gestiftet hatte, sie war also gleichsam der Erstling, den Gott sich erwählt und Paulus dem Herrn zum Opfer dargebracht hatte (vgl. Röm. 16, 5. 1. Kor. 16, 15.). Es liegt in dem Ausdruck ἀπαρχὴν eine Anspielung auf das alttestamentliche Gesetz, wornach Jehova insbesondere die Erstlinge für sich als angenehmes Opfer in Anspruch nahm (vgl. 2 Mos. 25, 5. 4 Mos. 15, 19.). Lesen wir ἀπ' ἀρχῆς, „vom Anfang“, so steht dieses im Sinne des gewöhnlichen ἀπὸ τῶν αἰώνων (Eph. 3, 9. Kol. 1, 26.), also = „von Ewigkeit her.“ — Das nächste Ziel, was Gott bei der Auswahl der Menschen aus der ungläubigen und ihrem Verderben entgeneilenden Masse im Auge hat, ist die σωτηρία d. i. das ewige Heil des Menschen. Das Mittel aber, wodurch dieses Ziel erreicht wird, ist ein doppeltes: von Seite Gottes die Mittheilung der den Menschen rechtfertigenden und heiligenden Gnade, deren Quelle der h. Geist ist, also die Heiligung des Geistes (ἐν ἁγ. πν.); von Seite des Menschen selbst ist es der Glaube an die im Evangelium sich ihm anbietende christliche Wahrheit (ἐν πίστει ἀληθ.), der ihn zur Aufnahme der heiligmachenden Gnade empfänglich macht. — B. 14. Das εἰς ὃ heißt nicht „deshalb“; es geht auch nicht allein auf πίστει ἀλ., wie Einige wollen, noch auch bloß auf ἁγιασμῶ πν. κ. πίστει ἀληθ., wie Estius u. A. meinen, sondern auf das Ganze εἰς σωτηρίαν — ἀληθείας: „wozu er euch berufen hat durch unser Evangelium, zur Erlangung der Herrlichkeit unsers Herrn Jesu Christi.“ Der letzte Grund ihres Heils liegt in der ewigen Gnadenwahl Gottes; diese Gnadenwahl hat sich in der Zeit durch ihre Berufung zum Christenthum, und hinwieder ihre Berufung durch Pauli Predigt des Evangeliums realisirt. Das εἰς περιπ. δόξης ist Apposition zu εἰς σωτηρίαν und soll näher angeben, worin diese σωτηρία bestehe: sie besteht in der

Erwerbung (περιποίησις vgl. 1 Thess. 5, 9.) und Theilnahme an der Herrlichkeit und Verklärung Christi unsers Herrn und Vorgängers.

B. 15. Da nun ein so hohes Ziel ihrer wartet, so sollen die Thessalonicher festhalten an dem überlieferten Glauben: „Demnach also, Brüder, stehet und haltet fest an den Ueberlieferungen, die ihr gelernt habet sei es durch mündliche Rede sei es durch einen Brief von uns.“ Unter παραδόσεις versteht Paulus die Unterweisungen in der christlichen Lehre und im christlichen Leben, die er ihnen zum Theil mündlich bei seiner Anwesenheit, zum Theil schriftlich in seinem vorigen Briefe erteilt hat. „Hieraus erhellt, daß die Apostel nicht Alles brieflich, sondern Vieles auch ungeschrieben überliefert haben. Das Eine ist aber so glaubwürdig wie das Andere. Darum halten wir auch die Ueberlieferung der Kirche für glaubwürdig. Es ist Ueberlieferung der Kirche — forsche nicht weiter.“ So der h. Chrysostomus und nach ihm die katholischen Ausleger, welche die vorliegende Stelle mit Recht als eine der schlagendsten für das katholische Traditionsprincip betrachten.

B. 16 f. Frommer Wunsch für die Leser: „Er aber, unser Herr Jesus Christus und Gott unser Vater, der uns geliebt und gegeben hat ewigen Trost und gute Hoffnung in Gnaden, tröste eure Herzen und stärke (euch) in jeglichem guten Werke und Worte.“ Vgl. 1 Thess. 5, 23. 3, 12. Der Apostel steigt hier von seiner Wirksamkeit für das Evangelium (B. 15.) empor zuerst zu Christus, dem Vermittler aller Gnaden, und dann zu Gott, der letzten Quelle alles Heils. Aus dieser Gradation erklärt es sich, daß Paulus zuerst Christum und an zweiter Stelle Gott nennt. In den zu ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν hinzugefügten Prädikaten: ὁ ἀγαπήσας — χάριτι, wird die Erfüllung des folgenden Wunsches begründet. Die Aoriste ἀγαπήσας und δούς stellen den Erweis der Liebe und Güte Gottes als bereits vollendet dar, d. h. sie zeigen hin auf die Thatsache, in welcher vorzugsweise die Liebe und Güte Gottes sich erwiesen hat, auf die Sendung seines Sohnes, um die Sünder vom Verderben zu

Folgenden angeht, so ist *μόνον* — — *ἕως* — — *γένηται* nicht Vorderfaß, zu *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται* als Nachfaß, sondern gehört zum Vorhergehenden. Mit *μόνον* fügt Paulus zu dem vorhergehenden Concessivsaße das Moment der bedingenden Beschränkung hinzu, ohne welche das *ἀποκαλυφθῆναι* sogleich statt finden würde. Es ist also hinter *ἀνομίας* ein Komma und hinter *γένηται* ein Punkt zu setzen. Der Sinn ist: in der Verborgenheit regt sich die Gottlosigkeit allerdings schon jetzt, nur ist, bevor der Antichrist offenbar hervortreten kann, noch abzuwarten, bis das u. s. w. Ein ähnlicher Gebrauch des *μόνον* und eine ähnliche nachdrückliche Inversion, wie hier mit *ἕως*, welches vor *ὁ κατέχων* gehört, aber nachgestellt ist um *ὁ κατέχων* als Hauptbegriff stärker hervorzuheben, findet sich Gal. 2, 10.: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν*. Anders faßt den Satz die Vulgata; sie nimmt aus dem Particip *ὁ κατέχων* den Imperativ *κατεχέτω* heraus und ergänzt diesen zu *μόνον*, so daß zwei Sätze entstehen: *tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat*. Hienach erklärt Estius: *quicumque tenet Christum et veram eius religionem firmiter retineat, donec de medio ecclesiae fiat apostasia, de qua supra locutus sum*. Nach unserer Fassung des Satzes muß *ὁ κατέχων* im Wesentlichen dasselbe sein; was B. 6. durch das Neutrum *τὸ κατέχον* bezeichnet wurde. Denn Beiden wird die nämliche Wirkung, das Zurückhalten der Erscheinung des Antichrists, zugeschrieben. Diese hemmende Macht muß also so beschaffen sein, daß sie als eine Sache und zugleich auch als eine Person kann dargestellt werden. In der nähern Erklärung der beiden Ausdrücke gehen aber die Meinungen der Ausleger je nach der Auffassung des ganzen Stückes weit auseinander. Diejenigen, welche hier eine bereits erfüllte Weissagung finden wollen und den „Mann der Sünde“ unter den ersten römischen Kaisern suchen, erklären *τὸ κατέχον* am natürlichsten von den damaligen Weltverhältnissen; als der *κατέχων* gilt ihnen dann irgend eine hervorragende geschichtliche Persönlichkeit z. B. V. Vitellius, Vespasian, Titus u. A. Diejenigen Ausleger aber, denen die ganze vorliegende Darstellung nur eine subjektive Aussicht des Apostels in die nächste Zukunft der Kirche, ein bloßes Phan-

tasiegemälde ist, dem die Wirklichkeit und der Erfolg nicht
 entsprechen, sind der Meinung, daß Paulus unter der hem=
 menden Macht und unter dem Hemmenden entweder Chri=
 stum oder sich selbst und seine Fürbitte oder die erste
 christliche Gemeinde in Jerusalem oder die christliche
 Kirche überhaupt und ihre fürbittende Thätigkeit verstan=
 den habe. Allein da beide Ansichten über die vorliegende pau=
 linische Darstellung, wie wir gesehen, falsch sind, so fallen
 auch diese Deutungen in sich zusammen. Wir haben hier eine
 Weissagung, die noch ihrer Erfüllung entgegensteht; die hem=
 mende Macht muß also eine noch immer fortbauern de
 sein. Dabei an die Kirche zu denken, geht schon deshalb
 nicht an, weil es sich von selbst ergibt, daß das, was der
 Antichrist vernichten will, ihm widersteht und somit aufhält;
 das κατέχων muß also etwas von der Kirche und dem An=
 tichristenthum gleich Verschiedenes sein. Hätte aber Paulus
 bei dem Ausdrücke Christum im Auge gehabt, so sieht man
 einerseits nicht, warum er ihn nicht offen nennt, andererseits
 würde dann das ἐκ μέσου γένηται nicht passen. Die ge=
 wöhnlichste Ansicht, die schon unter den Kirchenvätern viele
 Vertreter fand, nimmt an, daß Paulus unter τὸ κατέχων
 das römische Reich und unter ὁ κατέχων den Reprä=
 sentanten desselben, den römischen Kaiser, verstanden
 habe. Diese Ansicht zieht sich durch das ganze Mittelalter,
 nur übertrug man nach Karl dem Großen die Ausdrücke auf das
 römisch-deutsche Kaiserthum, welches eben für nichts anders als
 für eine Erneuerung und Verjüngung des alten römischen Rei=
 ches gehalten wurde. Erst im Jahre 1806 mit dem Unter=
 gange des deutschen Reiches wurde man an dieser Erklärung
 irre und suchte daher andere Deutungen. Allein wir glau=
 ben dennoch an der alten Erklärung festhalten zu müssen; nur
 dürfen wir die Ausdrücke nicht concret auf bestimmte Perso=
 nen und Verhältnisse deuten, sondern müssen sie, wie es der
 Charakter einer Weissagung fordert, ideell fassen. In dieser
 ganzen Darstellung hat Paulus offenbar die Prophetien Da=
 niels vor Augen gehabt. Nach Dan. 2, 40 ff. soll nun aber
 die ganze Weltgeschichte innerhalb vier Weltmonarchien ver=
 laufen; als die vierte wurde gewöhnlich (auch von Flav. Jo=
 sephus u. A.) das römische Reich angesehen. Dieses bil=

bete die eiserne Hüfte des Bildes, das an der angeführten Stelle beschrieben wird. Die beiden Beine deutete man dann später auf die Theilung in das westliche und östliche Kaiserthum, und die theils eisernen theils thönernen Beine auf die weitere Theilung in die europäischen Staaten seit der Völkerwanderung und auf die Mischung der romanischen und germanischen Völker. Ohne Zweifel hat also Paulus bei τὸ κατέχον zunächst an das römische Reich gedacht, aber an dieses doch nur in sofern als es den festesten und geregeltsten Staatsorganismus, den das Alterthum kannte, bildete. Fernerhin hat er dann in dem prophetischen Blicke, der ihm über die ganze Zukunft des Reiches Gottes auf Erden geöffnet wurde, den ganzen rechtlich geordneten politischen Zustand überhaupt im Auge gehabt, wie er im Mittelalter in dem römisch-deutschen Kaiserthum seinen reinsten Ausdruck fand, in unserer Zeit aber in dem auf christlichen Principien basirten Staatsleben sich darstellt. Der christliche Staat ist es also, der als hemmende Macht dem allgemeinen Abfalle von Gott und von den Grundprincipien der Sittlichkeit entgegentritt, und so das Erscheinen des „Mannes der Sünde“ noch aufhält. Jede Revolution gegen die bestehende (vgl. Röm. 13, 1.) politische Ordnung bereitet mithin das Erscheinen des Antichrists vor, wie denn auch Matth. 24, 7. die Empörungen unter den die letzte Zeit vorbereitenden Momenten ausdrücklich genannt werden. Gelänge es dem Materialismus und Socialismus unserer Zeit mit ihren Principien von der Emancipation des Fleisches, von der Güter- und Weibergemeinschaft den rechtlich geordneten Staat und seine Grundlage, die Familie, in ihren tiefsten Fundamenten zu zerstören, so wäre die Stunde gekommen, wo das Geheimniß der Bosheit sich völlig ausgebaren und der Mann der Sünde, der Antichrist, sich offenbaren würde. — ἐκ μέσου γίνεσθαι = e medio tolli d. i. vom Schauplatze des betreffenden Wirkens, hier also des Hemmens, entfernt werden (vgl. 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14.). — V. 8. „Und dann“, wenn nämlich der κατέχων aus dem Wege geräumt, die hemmende Macht entfernt sein wird, „wird sich offenbaren d. i. offenbar hervortreten der Nuchlose.“ — ὁ ἀνομος ist derselbe mit dem ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας V. 3. Denn καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται weist auf μόνον V. 7.

und durch dieses auf ἀποκαλυφθῆναι αὐτόν B. 6. zurück. Paulus nennt den Antichrist hier ἄνομος wegen des vorhergehenden ἀνομία, um ihn gleichsam als die ἀνομία in Person zu bezeichnen. In dem folgenden Relativsätze ὃν ὁ κύριος — αὐτοῦ schildert der Apostel sofort in alttestamentlicher poetischer Ausdrucksweise das endliche Schicksal, welches den Antichrist erwartet. Richtig bemerkt Lünemann: daß Paulus so unmittelbar von dem ersten Auftreten des Antichrists zur Schilderung seines endlichen Schicksals übergehe, obwohl er doch noch über die der Vernichtung des Antichrists vorgängige Wirksamkeit desselben zu reden im Sinne habe (vgl. B. 9. 10.), sei unwillkürlicher Drang seines christlichen Herzens, das Grausenerregende, welches die Ankündigung eines solchen Ereignisses, wie die ἀποκάλυψις τοῦ ἀνόμου, habe, sofort in Trost und Beruhigung, wie einen Mistklang in Harmonie, sich auflösen zu lassen. — Die Lesart ἀναλώσει ist der von Lachmann nach codd. ABD * 17. 23. al. recipirten ἀνελεῖ vorzuziehen, da letztere wahrscheinlich aus der Stelle Jes. 11, 4. nach der LXX, die dem Apostel hier unzweideutig vorgeschwebt, eingekommen ist. Dort heißt es vom Messias: „Er wird schlagen die Erde mit dem Worte seines Mundes und vernichten den Gottlosen (ἀνελεῖ ἀσεβῆ) mit dem Hauche seiner Lippen.“ Ähnlich hier: der Hauch des Mundes Christi genügt, es bedarf nur des bloßen Eintretens (ἐπιφανεῖα) seiner Gegenwart, um seinen Gegner, den Antichrist, zu vernichten. Sicut adventu solis fugantur tenebrae, sic iniquum illum exhibitione praesentiae suae Dominus destruet atque delebit (Estius nach Hieronym.).

B. 9 f. Die Wirksamkeit des Antichrists: „Seine Gegenwart erweist sich gemäß der Wirksamkeit des Satans in jeglicher Kraftthat und (in allen) Zeichen und Wundern der Lüge, und in jeglichem Truge der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen zur Vergeltung dafür, daß sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufgenommen haben, auf daß sie errettet würden.“ — Das Relat. οὗ geht, wie das vorhergehende ὃν auf ἄνομος. Zu ἐστὶν gehört unmittelbar ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. εἶναι ἐν

τινι heißt aber „in etwas bestehen, in etwas sich erweisen oder kund thun.“ Das κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ bringt eine Nebenbestimmung zu dem Hauptsage οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ. hinzu: „in Angemessenheit damit, daß der Teufel in und durch ihn wirkt.“ Ueber die drei Ausdrücke δύναμις, σημεῖον und τέρας für den einen Wunderbegriff s. zu Hebr. 2, 5. Sowohl πάσῃ als auch der Genit. ψεύδους gehört zu allen drei Substantiven. Paulus stellt hier die Parusie des Antichrists in Parallele mit der Wirksamkeit Christi. Christus erwies die Wahrheit seiner Sendung und seiner Lehre durch mancherlei Wunder, die er in der Kraft Gottes, κατ' ἐνέργειαν τοῦ Θεοῦ, vollbrachte. Diese Wunder waren Wunder der Wahrheit, weil sie aus der wahren Kraft Gottes entsprangen und zur Wahrheit hinführten. Die scheinbaren Wunder, die der Antichrist κατ' ἐνέργειαν τ. σατ. vollbringen wird, um sich als Gott zu erweisen, werden sein Wunder der Lüge, da sie ihren Ursprung haben vom Vater der Lüge und zum Irrthume und zur Unwahrheit verleiten. Diese „Wunder der Lüge“ werden, wenn auch keine miracula, so doch mirabilia sein, wirklich auffallende, außerordentliche Wirkungen in der Natur, die nur ihren Grund in der Anwendung dämonischer Kräfte haben. Von diesen werden dann B. 10. noch andere nicht wunderbare Formen des Betrugs unterschieden, die in der ἀδικία, in der Ungerechtigkeit, d. i. Gottlosigkeit ihren Grund haben und dazu führen. Diese falschen Wunder und Täuschungen erreichen aber ihren Zweck nur bei denen, die verloren gehen, und zwar verloren gehen, nicht durch ein ewiges, unabänderliches decretum reprobationis (ein solches gibt es nicht in Gott), sondern wie der Zusatz ἀνθ' ὧν — αὐτοῖς zeigt, durch ihre eigene Schuld. Auch diese ἀπολλύμενοι würden durch die Wahrheit in Christo gerettet werden können, wenn sie in Glauben und Liebe diese sich aneigneten; aber sie werden die Lüge und die Finsterniß mehr lieben, als das Licht, und daher von der σωτηρία ausgeschlossen bleiben. (ἀνθ' ὧν = ἡμεῖς καὶ ὑμεῖς, vgl. Luk. 1, 20. 19, 44.). Es heißt hier nicht ἀνθ' ὧν τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐδέξαντο, sondern τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας: nicht bloß der Wahr-

heit selbst, sondern auch der Liebe zur Wahrheit versperren sie den Eingang; sie verhärten und verstockten sich also gegen die Wahrheit.

B. 11 f. Gott ruft zwar das Böse nicht hervor, aber, wenn es einmal da ist, bringt er es zur Entwicklung und zum Ausbruche und straft so häufig die Sünde durch die Sünde (vgl. Röm. 1, 24.). So auch hier. Der freiwilligen Verstockung folgt nach göttlicher Anordnung eine immer größere Verirrung: „Und deshalb“, weil sie nämlich die Liebe zur Wahrheit nicht haben, vielmehr für die Lüge empfänglich sind, „schickt Gott ihnen eine wirksame Kraft der Verführung, damit sie der Lüge glauben, auf daß gerichtet werden Alle, die nicht geglaubt der Wahrheit, sondern Gefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit.“ Für das Präsens πέμπει statt πέμψει des text. rec. sprechen die gewichtigsten Codices und die alten Handschriften der Vulgata. Das Verbum πέμπειν darf aber mit vielen Auslegern nicht von einer bloßen göttlichen Zulassung verstanden, sondern muß im eigentlichen Sinne genommen werden. Es beruht auf Gottes heiliger Ordnung, daß das Böse Böses erzeugt und die Sünde durch die Sünde sich bestraft und so zur vollen Ausgeburt und endlichen Entscheidung kommt. Das folgende εἰς τὸ und ἵνα darf daher nicht dahin abgeschwächt werden, als ob es eine bloße Folge bezeichne; vielmehr ist in εἰς τὸ πιστεῖσαι die nähere Absicht, in ἵνα κριθῶσιν der weitere oder höhere Zweck Gottes angegeben. In ἐνέργεια πλάνης faßt Paulus das vorher B. 9 f. Genannte zusammen. Nicht ganz genau nimmt Estius den Ausdruck als direkte Bezeichnung des Antichrists, indem er das mittelt Deus operationem erroris der Vulgata also umschreibt: mittet hominem, qui diabolo efficaciter in se operante (sicut antea dictum est) decepturus eos sit et in errorem ducturus. — B. 12. ἵνα κριθῶσιν steht im Sinne von ἵνα κατακριθῶσιν: das ist die Entscheidung, und zwar die von Gott bezweckte Entscheidung, daß verurtheilt werden Alle u. s. w. Unter τῇ ἀληθείᾳ ist die Wahrheit κατ' ἐξοχήν, die in Christo offenbar geworden ist, also

Der erste

Brief an Timotheus.

AS IN THE CASE OF THE

E i n l e i t u n g.

§. 1. Die Pastoralbriefe; ihre Bedeutung und ihre Aechtheit.

1. Von Alters her nannte man drei Briefe Pauli, nämlich die beiden Briefe an Timotheus und den Brief an Titus, Pastoral- oder Hirtenbriefe. Diese Benennung ist hergenommen von dem Inhalte und der Bestimmung derselben. Schon im A. T. werden die Lehrer und Propheten der jüdischen Gemeinde mit dem bildlichen Ausdrucke „Hirten“ bezeichnet: „Ich will euch Hirten geben“, spricht Jehova beim Propheten Jerem. 3, 15., „sie werden euch weiden mit Weisheit und Lehre.“ Vgl. Jes. 63, 11. Ezech. 34, 11 f. Ps. 22, 1 f. 77, 21. Vom A. T. ging dieser bildliche Ausdruck in das N. T. über. Christus der Herr selber stellte häufig sein Verhältniß zu den Gläubigen unter dem Bilde eines Hirten dar: „Ich bin der gute Hirt, der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schaafe“ (Joh. 10, 1 ff.); und die Apostel weisen mit Vorliebe auf Christum als den guten Hirten hin: „Ihr seid befehrt zu dem Hirten und Bischöfe eurer Seelen“ (1 Petr. 2, 25.). Aber der Herr hatte auch seine Apostel darauf geleitet, sich als Hirten und die Gläubigen als ihre Heerde anzusehen. Hatte er doch mit den Worten: „Weide meine Lämmer, weide meine Schaafe“, dem Petrus die Ob Sorge für die Gläubigen übertragen (Joh. 21, 15 ff.). Daher ermahnt Paulus die Presbyter von Ephesus: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der h. Geist zu Bischöfen bestellt hat“ (Apstg. 20, 28 ff.). Von den ersten Zeiten der Christenheit hießen deshalb die Vorsteher der Gemeinden *ποιμένες*, *pastores*, und die Anweisungen, wie sie ihr

Amt würdig und mit Nutzen verwalten könnten, nannte man Pastoralanweisungen, Pastoral Schreiben, Hirtenbriefe. Einen solchen Charakter tragen nun auch diese drei Briefe Pauli: sie sind gerichtet an zwei Vorsteher christlicher Gemeinden, und haben es sich zur Hauptaufgabe gemacht, einen ausführlichen Unterricht über den Beruf und die Pflichten eines christlichen Lehrers und bestimmte Vorschriften zur Verwaltung des evangelischen Lehramtes zu ertheilen. Wir nennen sie also mit Recht Pastoralbriefe. Zwar darf man in ihnen nicht eine vollständige Pastoralanweisung suchen; denn sie verbreiten sich weder über alle einem christlichen Lehrer obliegende Geschäfte und Pflichten noch auch binden sie sich an eine planmäßige Ordnung, außerdem bezieht sich Vieles in denselben bloß auf örtliche Umstände, auf Verhältnisse der damaligen Zeit, an deren Stelle jetzt ganz andere getreten sind. Nichts desto weniger bieten aber diese Briefe eine reiche Fundgrube der Belehrung und Ermunterung, sie sind die Quelle, aus welcher von jeher alle wahre Pastorallehrer geschöpft haben, und sie sollten das Handbuch jedes wirklichen oder künftigen Religionslehrers sein. Denn die Worte, welche der Apostel hier spricht, gelten ihrem wesentlichen Inhalte nach ebenso wohl uns, die wir um die sechste und neunte Stunde in den Weinberg des Herrn gesandt werden, als denen, die am frühen Morgen ausgesandt wurden. Dem Candidaten der Theologie, der an der Schwelle des Priesterthums steht, kann daher das ernste Studium und die fleißige Beherzigung der Pastoralbriefe nicht dringend genug empfohlen werden; denn er lernt daraus am besten, „wie er wandeln soll im Hause Gottes, welches ist die Kirche des lebendigen Gottes, eine Säule und Grundveste der Wahrheit“ (1 Tim. 3, 15.).

2. In der Untersuchung über die Aechtheit der Pastoralbriefe fassen wir am besten alle drei Briefe zusammen; denn sie haben nach Inhalt und Form so viel Eigenthümliches mit einander gemein, daß sie zusammen stehen oder fallen. Betrachten wir nun zuerst die historischen Zeugnisse, nach denen zunächst und allermeist das Urtheil über die Aechtheit oder Unächtheit einer Schrift sich richtet, so sprechen diese entschieden für die Authentie der Pastoralbriefe. Schon bei den apostolischen Vätern, Clemens von Rom (epist. 1. cap.

2. 29. cf. Tit. 3, 11. 1 Tim. 2, 8.), Ignatius (ad Ephes. cap. 2. cf. 2 Tim. 1, 16.), Polycarp (ad Phil. cap. 4. cf. 1 Tim. 6, 7, 10.) finden wir unverkennbare Anspielungen auf einzelne Stellen dieser Briefe, die uns wenn auch nicht den paulinischen Ursprung so doch das hohe Alter derselben befunden. Ausdrückliche Citate aus ihnen finden wir bei Irenäus (adv. haeres. l. I. prooem. l. III. c. 3. §. 4.), Tertullian (de praescript. c. 25.) und Clemens von Alexandrien (stromm. II. 383.); ferner in dem Canon von Muratori und in der Peshito finden sich die Pastoralbriefe unter den paulinischen, und Eusebius rechnet sie zu den Homologumenen. Allerdings fehlen diese Briefe im Canon des Marcion, und Tatian erkannte nur den Brief an Titus für ächt an. Allein der Widerspruch dieser Häretiker kann um so weniger einen gerechten Zweifel an der Aechtheit dieser Briefe begründen, als derselbe höchst wahrscheinlich bloß aus dogmatischem Interesse hervorging. Die entschiedene Polemik der Pastoralbriefe gegen eine gnosticirende Irrlehre war es, die den Marcion und andere Häretiker bewog, diese Schriften ohne Weiteres aus dem Canon wegzulassen oder sie zum Theil für unächt zu erklären. *) — Von den Zeiten Tatians an bis zum Anfange unsers Jahrhunderts blieb die Aechtheit der Pastoralbriefe durchaus unangefochten. Schleiermacher war der erste, der in seinem kritischen Sendschreiben an J. C. Gass (1807) mit Entschiedenheit der Authentie des ersten Briefes an Timotheus entgegentrat. Dieser Angriff wurde dann von andern Kritikern (Eichhorn, Schott, Baur u. A.) auch auf die beiden übrigen Pastoralbriefe ausgedehnt; alle drei wurden dem Apostel abgesprochen.

*) Clem. Alex. Stromm. II. 383. : ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς Φωνῆς (1 Tim. 6, 20 seq.) οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. — Hieronym. prooem. ad Comm. in ep. ad Tit. : Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes haereticos . . . Ut enim de ceteris epistolis taceam, de quibus quidquid contrarium suo dogmati viderunt, eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt; ad Timotheum . . . videlicet utramque, ad Hebraeos et ad Titum . . . Sed Tatianus, Encratitarum Patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maxime, hoc est, ad Titum, Apostoli pronuntiandam credidit, parvi pendens Marcionis et aliorum, qui cum eo in hac parte consentiunt, assertionem.

3. Da nun aber, selbst nach dem Zugeständnisse der *Betté's*, die Pastoralbriefe durch äußere Zeugnisse nicht weniger als andere paulinische Briefe beglaubigt sind, so stützte man sich bei der Bestreitung ihrer Aechtheit hauptsächlich auf innere Gründe. Im Allgemeinen lassen sich die Haupteinwürfe auf folgende drei zurückführen:

I. Die Verschiedenheit der Pastoralbriefe in Ausdruck, Gedankenentwicklung und im ganzen Tone von den anerkannt ächten Briefen des Apostels. Allerdings kommen in diesen drei Briefen Worte und Ausdrücke vor, welche in den übrigen paulinischen Briefen sich entweder gar nicht oder in einem etwas andern Sinne finden z. B. *πιστὸς ὁ λόγος, διδασκαλία ὑγιαίνουσα, λόγος ὑγίης, εὐσέβεια, μῦθοι, ζητήσεις, ματαιολογία, λογομαχίαι, παραθήκη* u. A. Allein sonst nicht gebrauchte Wörter, neue Redensarten und Wendungen gibt es in jedem einzelnen Briefe des Apostels und wird es in den litterarischen Erzeugnissen eines jeden nur nicht geradezu stagnirenden Verfassers geben. Je nach den verschiedenen Gegenständen der Behandlung, der veränderten Stimmung und Tendenz des Auctors, den verschiedenen Orts- und Zeitverhältnissen wechseln die Ausdrücke und modificiren sich die Begriffe. Man hat sich die Mühe gegeben, alle *ἅπασι λεγόμενα* der einzelnen Briefe Pauli aufzuzählen und hat gefunden, daß der 1 Br. an Tim. deren 81, der 2 Br. an Tim. 63, Tit. 44, Phil. 54, Gal. 57, Eph. und Kol. zusammen 143 u. s. w. enthalte. Was dann die Verschiedenheit der Diction angeht, so ist es doch wohl natürlich, daß in Privatbriefen an geliebte Freunde und Schüler, in Schreiben abgefaßt, wie wir nachher zeigen werden, in späterer mannichfach bereits verwandelter Zeit und mit dem Ernste des Greisenalters, ein ganz anderer Ton herrscht, als in den frühern an ganze Gemeinden gerichteten Briefen des Apostels. In solchen vertraulichen Schreiben an Gehülfen seines Amtes konnte Paulus sich unmöglich in solche dialectische Entwicklungen einlassen, wie wir diese z. B. in den Briefen an die Römer und an die Galater finden. Endlich glaubt man noch in einzelnen Stellen der Pastoralbriefe durchaus Unpaulinisches zu ent-

beden. So soll der Lehre und Denkungsart des Apostels durchaus fremd sein, was 1 Tim. 2, 15. 4, 3. 5, 14. vgl. 3, 4. 12. 5, 10. über die Ehe gesagt wird; ferner die Bezeichnung Christi als Mittlers 1 Tim. 2, 5.; die Selbstentschuldigung 1 Tim. 1, 13. und die Selbsterhebung 2 Tim. 4, 8. Den ächt paulinischen Inhalt dieser Stellen im Einzelnen nachzuweisen würde hier zu weit führen; die folgende Erklärung der betreffenden Stellen wird am besten die Richtigkeit dieses Einwurfs zeigen.

II. Die Besprechung mancher Punkte, die auf eine spätere Zeit als die apostolische hindeuten scheinen. Durch alle drei Briefe, sagt man, zieht sich eine Polemik gegen gnosticirende Häretiker, wie sie erst im Anfange des zweiten Jahrhunderts hervortraten; auch setzen die Pastoralbriefe eine genau gegliederte Hierarchie, wie wir sie in dem apostolischen Zeitalter nicht erwarten dürfen, voraus. Allein beide Momente sprechen wohl für eine relativ spätere Abfassung der Pastoralbriefe als der übrigen Briefe Pauli, nicht aber für ihre Unächttheit. Bereits im Briefe an die Kolosser polemisiert der Apostel gegen eine gnostische Richtung, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Gnosticismus bereits vor dem zweiten Jahrhundert ein erstes Stadium durchlaufen hat. Und was die Gemeindeordnung angeht, so tritt allerdings in den Pastoralbriefen der Diaconat, Presbyterat und Episcopat schon bestimmt hervor; allein es ist nicht abzusehen, wie gleich im Anfange des zweiten Jahrhunderts nachweislich eine noch viel genauer gegliederte Hierarchie hervortreten konnte, wenn nicht die Anfänge dazu bereits in der apostolischen Zeit gemacht waren.

II. Die Schwierigkeit, die paulinische Abfassung der Pastoralbriefe geschichtlich zu begreifen. — Ueber diesen Punkt werden wir am besten bei jedem Briefe besonders handeln, wo wir über die Abfassungszeit der einzelnen Schreiben sprechen werden.

Soviel über die Pastoralbriefe im Allgemeinen. Gehen wir nun zu der Einleitung in den ersten Brief an Timotheus über. Besondern über.

§. 2. T i m o t h e u s.

1. Als Paulus auf seiner zweiten Missionsreise in Begleitung des Silas und Lukas Syrien und Kleinasien durchzog, kam er auch nach Lykaonien, an dessen östlicher Grenz die beiden Städte Lystra und Derbe lagen. In diesen Städten hatte er schon früher das Evangelium verkündet und christliche Gemeinden gestiftet; jetzt besuchte er dieselben wieder und fand zu Lystra einen jungen Mann, Namens Timotheus, der damals schon wenigstens ein Katechumen (*μαθητής*, Apg. 16, 1.), wo nicht bereits ein getaufter Christ war. Ob Timotheus auch aus Lystra gebürtig war, wie Apg. 16, 2. anzudeuten scheint, oder ob er aus Derbe stammte, wie man aus Apg. 16, 4. (*Λεοβαῖος καὶ Τιμόθεος*) hat schließen wollen, läßt sich nicht mit Bestimmtheit festsetzen; Ersteres ist jedoch wahrscheinlicher. Sein Vater war ein Heide (*Ἕλλην*, Apg. 16, 3.); die Mutter, Eunike, und die Großmutter von mütterlicher Seite, Lois (2 Tim. 1, 5.) waren geborene Jüdinnen, aber — vielleicht von Paulus selbst bei seinem frühern Aufenthalte in dasiger Gegend bekehrt — zum Christenthume übergetreten. Mutter und Großmutter hatten die Erziehung ihres Sohnes und Enkels besorgt und ihm ihren eigenen frommen Sinn einzuflößen gesucht; sie hatten ihn frühzeitig mit den h. Schriften des alten Testaments bekannt gemacht (2 Tim. 3, 15.), und nachdem sie selbst den christlichen Glauben angenommen, hatten sie auch den Timotheus dafür gewonnen. Bei den Gläubigen in Lystra und Ikonium stand der treffliche Jüngling in solcher Achtung, daß sie ihm jetzt, als Paulus diese Gemeinden wieder besuchte, das vortheilhafteste Zeugniß gaben (Apg. 16, 2.). Von nun an wurde der Apostel selbst sein Lehrer (2 Tim. 3, 14.) und erkohr sich ihn zum Begleiter auf seinen apostolischen Reisen, nachdem er ihn zuvor hatte beschneiden lassen (s. allg. Einleit. S. 21.).

2. Von Lystra aus begleitete Timotheus nebst Silas und Lukas den Apostel über Troas nach Macedonien, wo sie in Philippi eine christliche Gemeinde gründeten. Von dort, wo Paulus geißelt und ins Gefängniß geworfen, aber wunderbar daraus befreit wurde, begaben sie sich zusammen nach

Thessalonich, und auch hier durch einen Straßenauflauf vertrieben wanderten sie nach Beröa. In dieser Stadt blieb Timotheus mit Silas zurück, als Paulus mit seinen übrigen Begleitern nach Athen abzog; doch ließ der Apostel bald Beide nach Athen nachkommen. Von Athen aus (vgl. 1 Thess. 3, 1 ff. Apstg. 17, 14 ff.) schickte Paulus den Timotheus abermals nach Thessalonich, um Nachrichten über den Zustand der dortigen Gemeinde einzuziehen. Mit beruhigenden Nachrichten kehrte dieser zum Apostel zurück und traf ihn in Korinth, wohin er unterdessen von Athen abgegangen war (s. Einleit. zu 1 Thess.). Als darauf Paulus nach einem anderthalbjährigen Aufenthalte in Korinth nach Palästina reiste, scheint er den Timotheus daselbst zurückgelassen zu haben. Von Jerusalem ging der Apostel nach Antiochia, verweilte dort einige Zeit, trat dann seine dritte Missionsreise an und kam nach Ephesus, wo er fast drei Jahre blieb. Hier traf Timotheus wieder mit ihm zusammen (Apstg. 19, 1.), trat aber im Auftrage seines Lehrers eine neue Reise nach Macedonien und Achaja an, wohin Paulus ihm nachkommen und dann von da aus weiter nach Jerusalem reisen wollte (Apstg. 19, 21 f.). Gewöhnlich nimmt man nun an, Timotheus sei von dieser Reise nach Ephesus zurückgekehrt und habe bei seiner Rückkunft den Apostel noch daselbst getroffen; weil dieser aber bald darauf durch einen vom Goldarbeiter Demetrius erregten Aufruhr genöthigt worden sei, jene Stadt früher als er sonst Willens gewesen zu verlassen und nach Macedonien zu gehen (Apstg. 20, 1.), so habe er den Timotheus in Ephesus zurückgelassen, um bei der dortigen Christengemeinde seine Stelle zu vertreten (1 Tim. 1, 3.). In diese Zeit setzen daher auch Viele (Theodoret, Baronius, Petavius, Estius, Hug u. A.) den ersten Brief Pauli an Timotheus. Allein wir können jener Voraussetzung aus mehreren später anzugebenden Gründen nicht beipflichten. Viel wahrscheinlicher ist es, daß Timotheus erst da von seiner Reise nach Achaja zurückkam, als Paulus schon in Macedonien war; sicher ist, daß er beim Apostel in Macedonien war, als dieser von dort aus seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb (2 Kor. 1, 1.). Von Macedonien reiste Paulus wieder nach Achaja und machte den Korinthern den ihnen längst verspro-

chenen zweiten Besuch. Auch in Korinth war Timotheus bei ihm, wie aus Röm. 16, 21. erhellt.

3. Nach dreimonatlichem Verweilen in Griechenland verließ Paulus die Stadt Korinth und ging durch Macedonien und Kleinasien nach Syrien und Palästina. Timotheus begleitete ihn wieder mit einigen andern Freunden (Apstg. 20, 4 f.) wahrscheinlich bis Milet. Dorthin hatte der Apostel die Presbyter der ephesinischen Gemeinde beschieden, um von ihnen Abschied zu nehmen (Apstg. 20, 16 ff.). Mit diesen Presbytern kehrte, wie sich zwar nicht mit Gewißheit behaupten, aber doch mit einiger Wahrscheinlichkeit muthmaßen läßt, Timotheus nach Ephesus zurück, um die dortige Gemeinde für den Verlust des Apostels zu entschädigen und das von diesem angefangene Werk fortzusetzen. Paulus selbst reisete weiter nach Palästina, traf bald nach Pfingsten des Jahrs 60 n. Chr. zu Jerusalem ein, wurde aber hier verhaftet und als Gefangener zuerst nach Cäsarea, dann im Frühjahr 62 n. Chr. nach Rom geschickt, wo er zwei Jahre in gelinder Haft blieb. Nach Rom kam ihm Timotheus nach; denn derselbe war beim Apostel, als dieser von dort aus seine drei Sendschreiben an die Kolosser, an Philemon und an die Philipper erließ (vgl. Kol. 1, 1. Philem. B. 1. Phil. 1, 1.). Da Paulus im Briefe an die Philipper (2, 23.) verspricht, ihnen in Bälde den Timotheus zuzusenden, so ist es wahrscheinlich, daß er, sobald er sichere Aussicht auf baldige Befreiung aus seiner Haft hatte, diesen von Rom aus nach Philippi schickte mit der Weisung von dort aus nach Kleinasien zu gehen, um hier mit ihm zusammenzutreffen. Er selbst nahm seinen Weg über Kreta (Tit. 1, 5.) nach Kleinasien, wo er sich unter andern in Kolossä (Philem. B. 22.), in Troas und Milet (2 Tim. 4, 13. 20.) aufhielt und den Winter in der cilicischen Stadt Nikopolis nicht weit von Tarsus zubrachte (Tit. 3, 12.). Im folgenden Frühjahr zog er dann wahrscheinlich nach Ephesus, weihte dort den Timotheus unter Zustimmung des ganzen Presbyteriums zum Bischofe (1 Tim. 1, 18. 4, 14. 2 Tim. 1, 6.), und reisete weiter nach Macedonien (1 Tim. 1, 3.). Hier erhielt er Nachrichten von gefährlichen irrlhrerischen Unruhen, die in der Gemeinde zu Ephesus sich kund gaben; er machte sich daher auf den Rückweg

mit der Hoffnung, Ephesus noch bei Zeiten zu erreichen (1 Tim. 3, 14.). Da jedoch den Gemeinden der zwischen Macedonien und Jonien liegenden Länder die Gegenwart des Apostels nicht minder erwünschtlich war als der ephesinischen, so konnte Paulus den Zeitpunkt seiner Ankunft noch nicht mit Sicherheit bestimmen (1 Tim. 3, 15.); er schrieb daher auf dem Rückwege — wie eine alte Unterschrift, der eine Ueberlieferung zu Grunde zu liegen scheint, sagt, von Laodicea in Phrygien aus — seinen ersten Brief an Timotheus. Von Ephesus ging der Apostel wahrscheinlich wieder nach Corinth (2 Tim. 4, 20.), und hier traf er nach dem Zeugnisse des corinthischen Bischofs Dionysius bei Eusebius (H. E. II, 25.) mit dem h. Petrus zusammen. Beide wanderten nach Rom und gerieten dort in Gefangenschaft, die im J. 67 n. Chr. mit ihrem Martyrtode endete. Während dieser seiner zweiten Gefangenschaft lud Paulus den Timotheus durch ein zweites Schreiben zu sich nach Rom ein (2 Tim. 4, 9 ff.), und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieser den letzten Wunsch seines theuren Lehrers erfüllte; wenigstens versichert eine alte Sage, daß er bei der Hinrichtung des Apostels zugegen gewesen und darauf nach Ephesus zur Fortsetzung seines Amtes zurückgekehrt sei.

4. Weitere verbürgte Nachrichten über Timotheus besitzen wir nicht. Da sowohl die griechische als auch die lateinische Kirche ihm in ihren Martyrologien eine Stelle eingeräumt haben, so unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß er als Martyr starb. Es soll dies unter Domitian (81—96 n. Chr.) geschehen sein nach Nicephor. 3, 11. Ueber die Art seines Todes berichtet der Patriarch Photius (cod. 254.), wie es scheint nach einer alten Ueberlieferung, Folgendes: Bei einem Feste, welches die abgöttischen Ephesier der Diana zu Ehren verlarvt umherziehend alljährig feierten, habe Timotheus sich unter den Haufen der Götzendiener geworfen, um ihre feierliche Procession und die mit jenem Feste verbundenen Ausschweifungen zu stören. Da hätten ihn die Heiden mit Steinen geworfen und mit Keulen geschlagen, daß er halbtodt niedergefallen sei. Hierauf von seinen Jüngern auf einen nahen Berg getragen habe er daselbst seinen Geist aufgegeben. — Wir lassen die Wahrheit dieser Erzählung dahinge-

stellt sein, müssen aber mit Stolberg (N. Gesch. Bd. 7. S. 328.) bemerken, daß es sonst nicht die Weise der Apostel oder apostolischer Männer war, den Gögendienst heidnischer Städte auf eine so gewaltsame Weise zu stürzen, wie Timotheus nach dieser Legende gethan haben soll.

§. 3. Zeit und Ort der Abfassung des ersten Briefes an Timotheus.

1. In dem eben gegebenen Lebensabrisse des Timotheus haben wir bereits unsere Ansicht über die Zeit, wann und den Ort, wo Paulus seinen ersten Brief an denselben schrieb, angedeutet. Hier müssen wir nun das dort Gesagte näher nachweisen. Nach den Andeutungen, die der Brief selbst über diese beiden Punkte an die Hand gibt, schrieb Paulus denselben, nachdem er eine Zeitlang mit Timotheus zusammen in Ephesus gewesen, dann aber von dort nach Macedonien abgereiset war, den Timotheus mit Aufträgen in Ephesus zurücklassend und in der Absicht bald selber dorthin wieder zurückzukehren (1 Tim. 1, 3. 3, 14 f.). Aus diesen Angaben haben nun Viele, wie bereits oben bemerkt ist, geschlossen, die 1 Tim. 1, 3. genannte Reise Pauli von Ephesus nach Macedonien sei dieselbe mit der, von welcher Apstg. 20, 1. die Rede ist, und setzen demnach die Entstehung unsers Briefes in die Zeit kurz nach dem 2. bis 3jährigen Aufenthalt Pauli in Ephesus (Apstg. 19, 1 ff.), also etwa in das Jahr 57 oder 58 n. Chr. Allein gegen diese Folgerung sprechen folgende zwei Gründe: 1) Nach Apstg. 19, 20. 1 Kor. 4, 17. hatte Paulus nicht gar lange vor seiner eigenen Abreise von Ephesus den Timotheus über Macedonien nach Korinth geschickt, und von einer Rückkehr desselben zum Apostel nach Ephesus wird uns nichts berichtet; sie ist auch sehr unwahrscheinlich. Aber noch mehr: kurz nach seiner Abreise von Ephesus, als er seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, finden wir den Timotheus bei ihm in Macedonien (2 Kor. 1, 1.); und doch sagt Paulus 1 Tim. 1, 3., er habe den Timotheus in Ephesus zurückgelassen, damit dieser dort seine Stelle vertrete, und er ermahnt ihn 1 Tim. 4, 13.: „Bis ich komme, Sorge für die Vorlesung, für die Ermah-

nung, für die Lehre.“ Sollte Timotheus diesen Auftrag und das ganze wichtige Geschäft, über welches ihn der Apostel gesetzt hatte, so gering geschätzt haben, daß er nach einigen Wochen die ephesinische Gemeinde verließ und sie damit all' den Uebeln preisgab, gegen welche er wirken sollte? — 2) Nach 1 Tim. 3, 14 f. 4, 12. hatte Paulus die Absicht, in der allernächsten Zeit selber zum Timotheus nach Ephesus zu kommen. Unmittelbar nach seiner Abreise von Ephesus konnte er aber unmöglich den Vorsatz fassen, sich gleich wieder in die Gefahr hineinzustürzen, der er eben erst entgangen war. Dann hatte Paulus, wie wir aus 1 Kor. 16, 3 f. Röm. 15, 23 ff. sehen, um diese Zeit den Plan, möglichst schnell nach Jerusalem zu reisen. Daher berührte er auch auf seiner Rückreise von Korinth nach Jerusalem die Stadt Ephesus nicht, sondern ließ die Vorsteher der ephesinischen Gemeinden nach dem benachbarten Milet kommen (Apstg. 20, 16.). — Die Unhaltbarkeit dieser Meinung einsehend hat Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalt. S. 288 ff.) nach dem Vorgange von Mosheim und Schrader einen andern Weg eingeschlagen; er meint die 1 Tim. 1, 3. erwähnte Reise des Apostels von Ephesus nach Macedonien in die Zeit seines 2—3jährigen Aufenthalts in Ephesus setzen zu dürfen. Seine Ansicht ist folgende: Nachdem Paulus über zwei Jahre in Ephesus sich aufgehalten, beschloß er eine Visitationsreise zu halten; er ließ bei seiner Abreise den Timotheus in Ephesus zurück und reiste zuerst nach Macedonien, von wo er den ersten Brief an den Timotheus schrieb, um diesem Anweisung zu geben, wie er sich in der Gemeinde zu verhalten habe, wenn er etwa länger auf dieser Reise sich aufhalten sollte, als sein ursprünglicher Plan war (1 Tim. 3, 15.). Von Macedonien ging er nach Korinth und von da segelte er nach Kreta, von wo er mit Zurücklassung des Titus nach Ephesus zurückkehrte. — Allein auch dieser Ansicht können wir aus manchen Gründen nicht beipflichten. Allerdings ist zuzugeben, daß Paulus während seines fast 3jährigen Aufenthalts zu Ephesus eine Reise nach Korinth machte, deren in der Apostelgeschichte keine Erwähnung geschieht (vgl. 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 12, 14. 13, 1. 2.). Indesß kann diese Reise doch nur eine kurze gewesen sein; eine längere Visitationsreise, die wenigstens ein

halbes Jahr in Anspruch nahm, würde Lukas, der hier überall so genau referirt, gewiß nicht ganz mit Stillschweigen übergangen sein. Nach seiner Rückkehr von dieser Reise muß dann Paulus den Timotheus alsbald von Ephesus über Macedonien nach Korinth geschickt haben (vgl. Apstg. 19, 22. 1 Kor. 4, 17.). Die Trennung Pauli von Timotheus und des letztern alleinige Wirksamkeit in Ephesus war also nur eine ganz kurze. Der Annahme nun, daß der Apostel in dieser Zeit seinen ersten Brief an Timotheus geschrieben habe, widerstreitet der ganze Charakter und Inhalt des Briefes. Denn a) die Anweisungen, die Paulus in demselben dem Timotheus erteilt, deuten offenbar darauf hin, daß dieser eine längere Wirksamkeit in der Gemeinde üben sollte, und je gefahrdrohender für dieselbe die Irrlehre war, desto unpassender erscheint es, daß Paulus den Timotheus sobald nach der Ertheilung jener Instruktionen der Wirksamkeit in der Gemeinde wieder entzogen haben soll. b) Der erste Brief an Timotheus setzt einen bereits fest geordneten und genau gegliederten Gemeindeganismus in Ephesus voraus. Die dortige Gemeinde hat ihre Presbyter und Diakonen, und an der Spitze von allen steht Timotheus; der eigentliche Episkopat tritt hier, wenn auch nicht dem Namen doch seinem Wesen nach, schon deutlich hervor; ferner es besteht bereits das Institut der kirchlichen Wittwen (1 Tim. 5, 9.), eine Wittwenkasse und ein Gemeindeärarium, und Paulus kann dem Timotheus schon die Vorschrift geben, keinen Neubekehrten zum Priester zu weihen (1 Tim. 3, 6.) — Andeutungen genug, die unverkennbar auf einen längern als kaum zweijährigen Bestand der ephesinischen Gemeinde hinweisen. — c) Als Paulus etwa ein Jahr nach seiner Vertreibung aus Ephesus zum letzten Male vor seiner Gefangenschaft nach Jerusalem reisete und die ephesinischen Presbyter nach Milet kommen ließ, sprach er in seiner Abschiedsrede nur erst die Befürchtung aus, daß nach seinem Weggange gefährliche Irrlehrer in Ephesus aufstehen, er sagte nur voraus, daß solche in die Gemeinde eindringen, ja sogar aus dem Schooße derselben hervorgehen würden (Apstg. 20, 29 f.). In dem ersten Briefe an Timotheus erscheinen aber diese Irrlehrer als schon wirklich aufgetreten und Verwirrung in der Gemeinde anrichtend.

(vgl. 1, 3. 6, 3.). Also kann der Brief nicht vor jener Abschiedsrede, er muß vielmehr eine beträchtliche Zeit nach derselben geschrieben sein. Endlich d) ist auch der Umstand wohl zu beachten: die Irrlehrer, gegen welche Paulus in diesem Briefe polemisiert, sind ganz anderer Art, als mit welchen er es in seinen früheren Briefen, namentlich in den Briefen an die Galater und Römer zu thun hat; sie sind denen ähnlich, die in dem Briefe an die Kolosser bekämpft werden. Allein in jenem Briefe, den der Apostel aus seiner Gefangenschaft in Rom schrieb, schildert er diese Irrlehre nur erst ganz im Allgemeinen; er gibt nur einzelne noch unbestimmte Züge davon an; in unserm Briefe aber bezeichnet er den Charakter dieser Verirrung schärfer, er hebt den Gegensatz, worin sie zu der reinen Lehre stehe, viel bestimmter hervor. Der erste Brief an den Timotheus muß also nach dem Briefe an die Kolosser verfaßt sein; und da Paulus, als er jenen Brief schrieb, frei war, so setzt derselbe nothwendig eine Befreiung des Apostels aus der in der Apostelgeschichte erwähnten römischen Haft voraus. Dieses aus unserm Briefe gewonnene Resultat wird indirekt bestätigt durch den Schluß der Apostelgeschichte, findet aber seine sichere Gewähr in bestimmten historischen Zeugnissen aus den ersten Jahrhunderten, wie wir in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen bereits dargethan haben. Wir können also hier auf das dort (S. 48. 58 ff.) Gesagte verweisen. Diese Befreiung nun vorausgesetzt beantwortet sich die Frage nach der Zeit und dem Orte der Abfassung der ersten Briefes an Timotheus mit großer Wahrscheinlichkeit so, wie wir es oben in dem Lebensabrisse des Timotheus dargestellt haben.

§. 4. Zweck und Inhalt des Briefes.

Der Hauptzweck, den der Apostel bei der Abfassung seines ersten Sendschreibens an Timotheus sich vorsetzte, war die Aufforderung an diesen, der in die Gemeinde zu Ephesus bereits eingedrungenen falschen Richtung im Glauben und Leben entgegenzuwirken und die Ertheilung passender Anweisungen hiefür. Daher beginnt der Brief nach einem kurzen Eingangsgrüße mit der Erneuerung des Auftrages gegen die

bereits eingedrungene falsche Richtung kräftig einzuschreiten (1, 3—20.). Als Hauptmittel für diesen Zweck stellen sich dem Apostel dar: die würdige Leitung der religiösen Zusammenkünfte und eine gewissenhafte Umsicht bei der Wahl der kirchlichen Beamten. Daher folgen zuerst Vorschriften in Beziehung auf die öffentlichen gottesdienstlichen Versammlungen (2, 1—15.); dann Anweisungen rücksichtlich der Auswahl und Beaufsichtigung der kirchlichen Beamten (3, 1—13.). Nachdem ferner Paulus den noch bevorstehenden Abfall vom Glauben bezeichnet hat (3, 14 — 4, 10.), gibt er dem Timotheus verschiedene Vorschriften für die eigene Amtsführung (4, 11 — 6, 2 a), und schließt endlich wie er begonnen mit Bemerkungen über und gegen die Verirrung (6, 2 b—21.).

§. 1. Der Kampf gegen die Irrlehre.

1, 1 — 20.

Nach einem kurzen einleitenden Grusse erinnert Paulus den Timotheus an den Auftrag, den er ihm für Ephesus gegeben: der dort bereits eingedrungenen falschen Richtung im Glauben und Leben kräftig entgegen zu wirken, und überhaupt sich stark und muthig zu verhalten. Jene falsche Richtung wird vom Apostel näher charakterisirt in demüthigem Hinblick auf seine eigene frühere Verirrung.

B. 1 f. Eingang: „Paulus, Apostel Jesu Christi nach der Anordnung Gottes unsers Heilandes und Jesu Christi unserer Hoffnung, an Timotheus den ächten Sohn im Glauben. Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und Christo Jesu unserm Herrn.“ Ueber diesen Eingangsgruß überhaupt s. das zu Röm. 1, 1 f. Gesagte. — Gewöhnlich nennt Paulus sich Apostel Jesu Christi διὰ Θε-
λήματος Θεοῦ (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 2 Tim. 1, 1.), hier κατ' ἐπιταγὴν Θεοῦ. Beide Zusätze drücken im Grunde dasselbe aus: er will dadurch sich bezeichnen als einen Apostel im engern und eigentlichen Sinne, der seine Sendung unmittelbar von Gott durch Christus empfangen habe. Daß er nun auch hier in dem Briefe an den vertrauten Timotheus es mit solchem Nachdruck hervorhebt, daß er wahrer Apostel sei, könnte beim ersten Anblicke auffallend erscheinen; denn Timotheus stellte dieses gewiß nicht in Abrede. Allein Paulus thut dieses wohl der Irrlehrer wegen, die in Ephesus wahrscheinlich gerade so, wie früher die Irrlehrer in Galatien und Korinth, seine apostolische Auktorität zu verdächtigen suchten. — Die Bezeichnung Gottes des Vaters als unsers Heilandes, σω-
τῆρος ἡμῶν, kommt außer in den Pastoralbriefen in den

übrigen Sendschreiben Pauli nicht vor. Gott der Vater wird $\sigma\omega\tau\eta\rho$ genannt wegen der Anstalten, die er zu unserer Rettung und zu unserm Heile durch Christus getroffen hat (vgl. Röm. 1, 47. Tit. 1, 3. 2, 10.); Christus aber heißt unsere Hoffnung, insofern er der Urheber und Träger alles dessen ist, was wir zu erwarten haben (vgl. Kol. 1, 27.). Treffend bemerkt hiezu Justinian, daß die Mühseligkeiten und Leiden, welche der Apostel auszustehen hatte, und für welche er auch den Timotheus stärken wollte, ihn den Vater, den allmächtigen, gern als den Retter und Heiland, den Sohn aber, den durch Leiden und Tod in seine Herrlichkeit eingegangenen, gern als die Hoffnung der Gläubigen denken ließen. — Ueber Timotheus, s. die Einleitung zu diesem Briefe. Paulus nennt ihn seinen Glaubenssohn, weil er denselben im Glauben wiedergeboren (vgl. 1 Kor. 4, 14 ff.); er nennt ihn (vielleicht in gegenwärtiger Beziehung zu den Irrlehrern) seinen ächten Glaubenssohn, weil derselbe den Glauben rein und vollständig festgehalten hatte. 1 Kor. 4, 17. nennt er ihn $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\omicron\nu \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\nu \kappa\alpha\iota \pi\iota\sigma\tau\omicron\nu \epsilon\nu \chi\upsilon\rho\iota\omega$. — In den Eingangsgrüßen seiner übrigen Briefe braucht Paulus nur die beiden Ausdrücke $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma \kappa\alpha\iota \epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta$, die allein schon den ganzen innern Gehalt des Christenthums bezeichnen und sich zu einander wie Keim und Blüthe oder Frucht verhalten (vgl. zu Röm. 1, 7.). In den Pastoralbriefen (vgl. 2 Tim. 1, 2.) setzt er $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ hinzu als speciellere Bezeichnung der $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, die in ihrer Richtung auf uns Hilfsbedürftige sich als Erbarmen äußert, oder nach Estius, *ut fontem gratiae et pacis, omniumque Dei beneficiorum, quibus salvamur, apertius monstraret*. Während nun der Vater vorzugsweise der Gnadenspendende und sich Erbarmende ist, ist der Sohn im h. Geiste der Friedebringende; daher $\alpha\pi\omicron \theta\epsilon\omicron\upsilon$ — — $\chi\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon \eta\mu\omega\upsilon$. Das $\eta\mu\omega\upsilon$, welches Einige hinter $\pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ lesen, ist eingeschoben. Wäre es aber auch ächt, so dürfte doch der Genitiv $\chi\rho\iota\iota \text{ } \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon$ nicht von $\theta\epsilon\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ abhängig gemacht werden, so daß der Sinn wäre: „von Gott unserm und Christi Jesu Vater“, sondern der Genit. $\chi\rho\iota\iota \text{ } \acute{\iota}\eta\sigma\omicron\upsilon$ wird regiert von der Präpos. $\alpha\pi\omicron$ (vgl. zu Röm. 1, 7. Gal. 1, 3.).

B. 3 f. Erinnerung an den dem Timotheus gegebenen Auftrag: „Sowie ich dich gebeten habe in Ephesus zu bleiben, als ich nach Macedonien reisete, daß du Gewissen gebietest, nicht anders zu lehren noch auch Gehör zu schenken Fabeln und endlosen Geschlechtsregistern, welche eher Streitfragen herbeiführen; als die Heilsanstalt Gottes (welche) auf Glauben (beruht, fördern)“ . . . Dem Vordersatz *καθὰς παρεκάλεσά σε κ. τ. λ.* entspricht kein Nachsatz mit *οὕτω*. Indem nämlich Paulus den Gegenstand des *παρακαλεῖν* gleich in den Vordersatz einfügt, dann aber die Erwähnung der Irrlehrer zu einer längern parenthetischen Bemerkung ihm die Veranlassung gibt, vergißt er den Nachsatz hinzuzufügen. Erst B. 18. ergänzt er den hier abgebrochenen Satz, aber in einer veränderten Konstruktion und nur dem Gedanken nach. Ein ganz ähnliches Anacoluth haben wir Phil. B. 12. 17. Wir fassen also mit Lachmann u. A. B. 5—17. als Parenthese. Einige suchen der Konstruktion dadurch nachzuhelfen, daß sie vor *ἵνα παραγγείλῃς* ein *οὕτως βούλομαι* oder *ὄρα, βλέπε* oder gar ein *οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ* ergänzen, und von diesem zu ergänzenden Nachsatze das *ἵνα παραγγείλῃς* abhängig sein lassen. Allein dies ist falsch, da *ἵνα παραγγείλῃς* sich durchaus an *παρεκάλεσά σε προσμεῖναι* anschließt. — Daß Paulus sich des Ausdrucks *παρακαλεῖν* gegen den Timotheus bedient, darin findet Chrysostomus das Zeichen einer besonders freundlichen Gesinnung gegen diesen. Er spricht zu ihm nicht wie der Lehrer mit dem Schüler, sondern wie der Freund mit dem Freunde. — Ueber die hier erwähnte Reise Pauli von Ephesus nach Macedonien s. die Einleit. zu diesem Briefe S. 60.; die Apstg. 20, 1. genannte ist eine frühere. In dem Briefe an die Philipper, den Paulus aus seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb; hatte er den Gläubigen in Philippi, der Hauptstadt Macedoniens, einen Besuch versprochen (Phil. 1, 25. 2, 24.). Vielleicht hatte er jetzt dieses Versprechen erfüllt. — *παραγγέλλειν* heißt „auffordern von Amtswegen und mit Auktorität, einschärfen.“ Paulus sagt unbestimmt *τισὶν*; denn Timotheus kannte die Irrlehrer, und bedurfte nicht, daß ihm die Namen genannt wurden. Es erhellt aber

aus diesem Ausdruck, daß die Zahl der Irrlehrer damals noch nicht bedeutend war. Das Verbum *ἑτεροδιδασκαλεῖν* kommt außer hier nur noch 6, 3. vor; es heißt zunächst „anders lehren.“ Da es aber außer der einen christlichen Wahrheit keine andere beseligende Wahrheit gibt, so ist der Apostel *ἑτεροδιδ.* soviel als „Irrlehren vortragen.“ In Christo ist alles Heil, die ganze Wahrheit, außer ihm kein Heil, keine Wahrheit — das ist der Gedanke, der diesen *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu Grunde liegt, und den Paulus in seinen Briefen in den verschiedensten Wendungen ausdrückt z. B. *ἄλλὸν Ἰησοῦν, ἕτερον εὐαγγέλιον κηρύσσειν* (2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6.), *θεμέλιον ἄλλον θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον* (1 Kor. 3, 11.). Geht nun das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* auf die Irrlehrer, so bezieht sich das folgende *προσέχειν* (scil. *τὸν νοῦν*, „seinen Sinn auf etwas richten, mit Beifall auf etwas hören“) auf die Zuhörer. — Das Wort *μῦθοι* kommt noch dreimal in den Pastoralbriefen vor (4, 7 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14.), überall in der Bedeutung von Fabeln, Märchen. Welche Art von Fabeln hier gemeint sei, wird angedeutet durch das folgende *γενεαλογία*, worunter wir mit den Meisten die Emanationen und Zeugungen der Geister zu verstehen haben, welche bereits in den philosophischen Systemen der damaligen Zeit eine bedeutende Rolle spielten und später im Gnosticismus und seiner Aeonenlehre noch deutlicher hervortraten (s. Lehrb. der Kircheng. von Döllinger S. 8. S. 26 ff.). Vielleicht bezieht sich die *φορηαὶ τῶν ἀγγέλων*, von der Kol. 2, 18. die Rede ist, ebenfalls auf derartige gnostische Philosopheme und Spekulationen über die Geisterwelt. Da diese Geisteremanationen von Einzelnen ins Unendliche vervielfacht wurden, so nennt Paulus sie „endlose“, *ἀπεράντους*; und da die Philosophen in ihren Emanationstheorien nicht übereinstimmten, der eine 7 der andere 10, wieder ein anderer gar 365 verschiedenen Zeugungen annahm, so entstanden daraus unnütze Grübeleien und Streitigkeiten, *ζητήσεις* (vgl. Tit. 3, 9.). — *αἵτινε* ist begründend = quippe quae. Das Wort *οἰκονομία* bezeichnet eigentlich die Verwaltung des Hauswesens. Da nun die Gläubigen und aus Christo Wiedergeborenen eine Familie Gottes bilden, die *οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ* (vgl.

3, 15. Eph. 2, 19.) sind, so wird das, was Gott für die Gründung, Förderung und Verwaltung dieser großen Gottesfamilie gethan hat und noch thut, *οἰκονομία τοῦ Θεοῦ* genannt; der Ausdruck bezeichnet die ganze Heilsanstalt, die uns in Christo errichtet ist. Diese Heilsanstalt beruht aber auf Glauben; nur durch Glauben nicht durch Grübeleien können wir das Heil erreichen. Daher *ἐν πίστει*, Gegensatz von *ζητήσεις*. Das Verb. *παρέχουσιν* gehört durch Zeugma auch zu *οἰκονομίαν Θεοῦ*; es ist daher ein zu diesem Ausdrucke passendes Verbum herauszunehmen. *μᾶλλον ἢ* ist dem Sinne nach nicht verschieden von *καὶ οὐ*; der im folgenden Gliede enthaltene Gedanke wird dadurch vollends verneint. — Statt *οἰκονομίαν* hat die Vulgata gelesen *οἰκοδομήν* (aedificationem), was sich nur in cod. D*, in der syrischen Uebersetzung, bei Irenäus und Epiphanius findet. Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; nur liegt letzterm Ausdrucke das dem Apostel so geläufige Bild vom Gebäude zum Grunde, welches von Gott auf Glauben gegründet ist (vgl. 1 Kor. 3, 9. 14, 3. 5. Eph. 4, 12 u. a. St.).

B. 5. Im Vorhergehenden hat Paulus gesagt, er habe den Timotheus gebeten in Ephesus zurückzubleiben, um gewisse Leute ernstlich vor Irrlehren und unnützen Grübeleien zu warnen. Damit nun aber Timotheus in seinem Verfahren gegen die Irrlehrer nicht fehlgreife, gibt er ihm in der Parenthese B. 5—17. zuerst das Ziel an, welches er bei allen seinen Warnungen und Ermahnungen im Auge halten müsse: „Das Ziel aber der Warnung ist Liebe aus reinem Herzen und gutem Bewußtsein und ungeheucheltem Glauben.“ Das Wort *παραγγελία* ist in demselben Sinne zu nehmen, wie B. 3. *ἵνα παραγγείλῃς*, also als Warnung oder Ermahnung. Verfehlt ist es daher, wenn Einige *παραγγελία* = *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (B. 10.) oder = *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου Θεοῦ* (B. 11.) fassen und von der christlichen Religion und deren Verkündigung überhaupt verstehen, oder wenn Estius mit Beziehung auf B. 7. und auf Röm. 13, 10. den Ausdruck im Sinne von *νόμος* als Bezeichnung des mosaischen Gesetzes nimmt, so daß der Gedanke wäre: *Lex charitate impletur non quaestionum contentiosa*.

rum ventilatione. Also das Ziel, welches Timotheus bei seinen Warnungen im Auge behalten soll, ist kein anderes als das Ziel, wohin das ganze Christenthum den Menschen führen will, nämlich die Liebe; hat er diese erweckt, so hat er ebendamit die Quelle der Häresie verstopft. Was aber der Apostel unter ἀγάπη verstehe, läßt sich unmöglich mit Worten genau definiren. Denn die Liebe ist ihrem Wesen nach etwas Göttliches, und das Göttliche entzieht sich der Definition. Sie läßt sich nur in ihren Wirkungen beschreiben, und da ist es Paulus selbst, der uns 1 Kor. 13, 1 ff. eine unübertreffliche Beschreibung dieser Tugend gibt. Da es aber auch eine falsche Liebe gibt, so zählt er die Quellen auf, aus welchen diese Liebe, die er im Auge hat, entspringen muß. Sie muß entspringen 1) ἐκ καρπῶς καρδίας. Das Wort καρδιά bezeichnet dasselbe mit unserm Herz oder Gemüth, also den Focus, in welchen die receptive und spontane Kraft, die Grundvermögen der menschlichen Seele zusammenkommen (vgl. zu Röm. 1, 21.) Nur wenn das Herz rein d. h. nicht von der unreinen bösen Lust in Besiß genommen ist, kann der h. Geist die Liebe darin ausgießen und durch sie die Verbindung des Menschen mit Gott wieder herstellen. Aber nicht bloß das Herz als der Herd, worauf die Flamme der Liebe brennen soll, muß rein und lauter, sondern es muß auch 2) das Bewußtsein (συείδῃς mehr als unser „Gewissen“) gut sein d. h. wir müssen bei unserm Thun und Lassen gute Absichten haben, und rücksichtlich des Vergangenen darf uns nicht mehr das Bewußtsein begangener und noch nicht abgebüßter Sünden drücken. Nur aus einem solchen guten Bewußtsein entspringt die wahre Hoffnung; die Hoffnung aber ist eine ebenso nothwendige Voraussetzung für die Liebe, wie die Lust für das Feuer. Ist nun das Gemüth der Herd, worauf das Feuer der Liebe brennt, das gute Bewußtsein die reine ungetrübte Lust, worin ihre Flamme unverwandt zum Himmel sich emporhebt, so ist 3) der Glaube gleichsam die Materie, die der Flamme der Liebe immer neuen Stoff bietet. Wie kann der Mensch Gott lieben, wenn er ihn nicht kennt? Er lernt aber Gott seiner unendlichen Liebenswürdigkeit nur kennen durch den Glauben. Der Glaube nun, aus welchem die Liebe ihre Nah-

nung nehmen soll, muß ungeheuchelt d. i. aufrichtig sein. Diese Aufrichtigkeit besteht aber in der willigen, demüthigen Sinnahme der geoffenbarten Wahrheit. Wer, nachdem Gott seinen Rath und Willen geoffenbart hat, erst noch die Wahrheit anderswoher aufsuchen will, oder von der geoffenbarten Wahrheit nur soviel annimmt, als seinen eigenen Ansichten und Wünschen zusagt, das Uebrige aber verwirft — ein solcher heuchelt nur Glauben, trägt nur die Maske des Glaubens, weil er nicht Gott, sondern im Grunde nur sich selbst glaubt. Ein solcher Glaube beruht auf Stolz, aus welchem unmöglich die Liebe entspringen kann.

B. 6 f. Paulus gibt nun den Grund an, warum es so nöthig sei, auf Liebe aus reinem Herzen, gutem Bewußtsein und ungeheucheltem Glauben hinzuwirken, weil nämlich aus dem Mangel einer solchen Beschaffenheit die fehlerhafte Richtung in Ephesus sich entwickelt habe: „Weil Einige hiervon abgewichen, sind sie auf eitles Gerede verfallen, indem sie wollen Gesetzeslehrer sein ohne zu verstehen weder was sie sagen, noch was sie beweisen wollen.“ Das Relat. ὧν geht auf die drei vorhergehenden Ausdrücke καθαρὰ καρδίᾳ, συνειδήσει und πίστις ἀνυποκρίτου. Die Wahl des Verbums ἀστοχεῖν = a scopo aberrare ist durch τέλος B. 5. angeregt; mit diesem ἀστοχεῖν correspondirt dann ἐκτρέπειν = „auf Ab- und Irrwege abbeugen.“ Unter ματαιολογία, „Reden ohne Grund, Gehalt und Nutzen“, sind ohne Zweifel die μῦθοι und γενεαλογίαι ἀπέραντοι zu verstehen, von denen B. 4. die Rede gewesen. Diese ματαιολόγοι werden dann B. 7. näher charakterisirt als solche, die Gesetzeslehrer sein wollen, sich als Gesetzeslehrer aufwerfen. Wir werden gewiß nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß der Apostel hier solche Judenthristen im Auge hatte, die das Judenthum mit ins Christenthum herübernehmen, Gesetz und Evangelium vermischen und damit dann noch die damals gangbaren Philosopheme über die Geisterwelt und ihre Emanationen verbinden wollten. Da diese Behauptungen vorbrachten, die eine verständige Auffassung durchaus nicht zuließen, und da sie ohne Zweifel Aussprüche des N. T. als Beweise für diese Behauptungen vorbrach-

ten, die zu denselben in gar keiner Beziehung standen, so nennt Paulus sie solche, die nicht verstehen, was sie vorbringen, noch was sie beweisen wollen: *nec ea, quae dicunt intelligentes nec ea, quae dictis suis astruere volunt* (Estius).

B. 8 ff. Gegen diese sogenannten Gesetzeslehrer, welche das Christenthum mit dem Mosaismus vermischen wollten und die den Apostel, welcher sich überall diesem Bestreben aus allen Kräften widersetzte (vgl. Gal. 2, 12 ff.), als einen Feind und Verächter der väterlichen Religion bei den Gläubigen zu verdächtigen suchten, polemisiert nun Paulus, indem er fortfährt: „Wir wissen aber, daß das Gesetz gut ist, falls Jemand dasselbe gesetzmäßig gebraucht.“ In οἷδαμεν δέ, einer ächt paulinischen Formel (vgl. Röm. 3, 19. 8, 28 u. a. St.) im Sinne von „ohne Zweifel, allerdings“, macht Paulus zuerst ein Zugeständniß, um zu zeigen, daß er kein unbedingter Verächter des Gesetzes sei. Daß unter νόμος das mosaische Gesetz zu verstehen sei, ist klar. Von diesem nun sagt Paulus, es sei allerdings an sich gut, nützlich, heilig (καλός vgl. Röm. 7, 12. 14.), denn es ist von Gott gegeben; aber — und hier macht er gleich eine Einschränkung seines Zugeständnisses — es habe keinen absoluten, sondern nur einen relativen Werth; es sei in seiner Anwendung nur gut, wenn Jemand sich desselben νομίμως bediene. Das Advverb. νομίμως hat eine bestimmte Beziehung auf das vorhergehende νόμος, bezeichnet also: wie es dem Geiste, der Natur und Bestimmung des mosaischen Gesetzes angemessen ist. Die Bestimmung des Gesetzes lag aber darin ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein d. i. die Menschheit für Christus zu erziehen (Gal. 3, 24.); mit dem Eintritte Christi in die Welt hatte also das Gesetz seine Bestimmung verloren, hörte es von selbst auf. Die Natur des Gesetzes bestand darin, eine σκιά τῶν μελλόντων ἀγαθῶν zu sein (vgl. Hebr. 10, 1.); mit dem Eintritte des Volllichtes der Offenbarung in Christo, in welchem alle diese μέλλοντα ἀγαθά eingeschlossen waren, verschwand von selbst die σκιά. Die Bestimmung des mosaischen Gesetzes war endlich, mit seinem kategorischen Imperativ dem Menschen als

objektives Gewissen gegenüber zu stehen, um in demselben fortwährend das Schuldbewußtsein und dadurch das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit wach zu erhalten (Röm. 7, 7 ff.). Als aber die Erlösung vollbracht, der h. Geist über alles Fleisch ausgegossen und durch diesen die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist (Röm. 13, 10. Gal. 5, 14.), den Herzen der Menschen eingepflanzt war, da hörte auch diese Bestimmung des Gesetzes auf; da drückte (καίτοι B. 9.) das Gesetz nicht mehr von Außen, es war dem Menschen innerlich geworden, es war durch den Geist Gottes in sein Herz geschrieben, aus Liebe erfüllte er freudig die Gebote, oder vielmehr in der Liebe lag die Erfüllung aller Gebote schon eingeschlossen. Für den Liebenden gibt es kein „du sollst“ mehr (vgl. Gal. 5, 13. Kol. 2, 13 ff.). Diesen letzten Gedanken hebt Paulus als wohl zu beachten B. 9 ff. hervor: „indem er weiß, daß auf dem Gerechten das Gesetz nicht lastet, sondern auf den Gesetzlosen und Unbotmäßigen, Gottlosen und Sündern, Unheiligen und Entweihten, Vaternmördern und Muttermördern, Menschenmördern, Hurern, Knabenschändern, Menschenräubern, Lügnern, Meineidigen, und was sonst noch der gesunden Lehre widerstreitet, gemäß dem Evangelium der Herrlichkeit des seligen Gottes, womit ich betraut worden.“ Das Particip. εἰδώς ist auf das vorhergehende τίς zu beziehen: zum rechten Gebrauche des Gesetzes gehört es, daß Jemand weiß, daß dasselbe in Christo seine Bedeutung verloren habe. Unter δίκαιος ist der in Christo wahrhaft Gerechtfertigte, welcher innerlich vom Geiste Gottes erfüllt Früchte des Geistes hervorbringt (Gal. 5, 22 f.), zu verstehen. Für diesen hat das Gesetz als starres objektives Gebot oder Verbot aufgehört, es drückt ihn nicht mehr. Die Formel νόμος καίτοι heißt zwar zunächst nur „das Gesetz ist gegeben“; aber wie schon der h. Thomas bemerkt mit dem Nebenbegriffe des lastenden Druckes: *Lex iusto non est imposita tanquam onus, quod eum premat metu ac terrore supplicii.* — Denjenigen hingegen, in denen nicht der Geist Gottes, sondern das Fleisch herrscht, deren innerster Wille dem Gesetze Gottes abgewandt ist und die da Früchte des Flei-

sches hervorbringen, diesen tritt das Gesetz noch immer als kategorischer Imperativ entgegen, für diese hat es noch immer seine volle Geltung und die Bestimmung, Furcht, welcher Anfang wie aller Weisheit so auch aller wahren Befeh- rung ist, einzulößen. Paulus zählt nun eine ganze Reihe von solchen auf, auf welchen das Gesetz noch immer lastet. Bei dieser Aufzählung darf man aber weder Vollständigkeit noch genaue systematische Ordnung erwarten (vgl. Gal. 5, 19 ff.) nur insofern beobachtet der Apostel hier die systematische Ord- nung, als er vom Allgemeinen zu Speciellem übergeht und er in der Aufzählung der verschiedenen Laster ungefähr den Ordnung des Dekalogs folgt. Unter πατρολῶναις und μη- σκολῶναις verstehen Einige nicht bloß Vater- und Mutter- mörder, sondern überhaupt solche, die ihre Eltern gröblich verunehren, mißhandeln. Zu ἀρσενοχοίταις vgl. 1 Kor. 6, 9. — ἀνδραποδισταί = plagiarii sind Seelenverkäufer d. h. solche, die freigeborene Jünglinge und Mädchen entführen und sie als Sklaven verkaufen. In dem εἴ τι ἕτερον geht Pau- lus von dem Begriffe der Lasterhaften zu dem der Laster über und faßt alle sonstigen Laster und Sünden zusammen, die der reinen Sittenlehre, wie das Christenthum sie vorträgt, widersprechen. Denn wer könnte alle Vergehen einzeln auf- zählen! Der Ausdruck ὑγιαίνουσα διδασκαλία, der nur in den Pastoralbriefen vorkommt (2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1.), steht hier im Gegensatze zu der ματαιολογία B. 6. und bezeichnet „die von aller unreinen Vermischung freie Lehre, die nichts Krankhaften an sich hat“ oder, da hier vorzugs- weise die ethische Seite der διδασκαλία ins Auge gefaßt ist, „die gesunde Moral.“ Ob, wie Einige meinen, in der Ausdrucke eine Anspielung liege auf die Namen der Essener und Therapeuten, welche sich für Seelenärzte und ihre Lehre für das wahre Genesemittel der Seele ausgaben, lassen wir dahingestellt sein. — B. 11. κατὰ τὸ εὐαγγε- λιον wird von der Vulgata und vielen Auslegern mit ὑγια- νούσῃ διδασκαλίᾳ verbunden: „der gesunden Lehre, die d- ist nach dem Evangelium.“ Allein bei dieser Verbindung müßte nothwendig der Artikel τῇ vor κατὰ τὸ εὐαγγ. wie- derholt sein. Andere verbinden es mit dem zunächststehenden ἀντίκειται: „was sonst noch nach dem mir anvertrauten

Evangelium der gesunden Lehre zuwider ist." Allein die *ὕψιστος διδασκαλία* ist keine andere als eben die Lehre des Evangeliums; auch hat in dieser Verbindung der ganze Zusatz etwas sehr Schleppendes. Einzig richtig ist es daher, daß: *κατὰ τὸ εὐαγγ.* auf das ganze B. 8—10. Gesagte zu beziehen: „nach dem mir anvertrauten Evangelium ist das Gesetz gut, wenn Jemand u. s. w.“ Der Apostel will durch diesen Zusatz andeuten, daß seine Lehre vom Gesetze nicht in subjektiver Willkür, sondern im Evangelium begründet sei. Er bezeichnet dann dieses Evangelium als ein Evangelium, worin sich die Herrlichkeit d. i. die Güte, Barmherzigkeit und Liebe des allseligen Gottes offenbart (vgl. 2 Kor. 4, 4.), im Gegensatz zu dem Evangelium der Irrlehrer, welches die Erfindung verdorbener Menschen ist, die nicht befehlen kann. Selig heißt Gott, weil er der Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit und zugleich der Urquell unserer durch Christum zu erlangenden und uns im Evangelium verheißenen Seligkeit ist (vgl. 6, 15.). — Ueber die Konstruktion *ὁ ἐπιστεύθην ἐγὼ* s. zu Röm. 3, 2. Gal. 2, 7.

B. 12 ff. An das vorhergehende *ὁ ἐπιστ. ἐγὼ* knüpft Paulus einen neuen Gedanken über seine Berufung zum Apostolate an. Seine Gegner in Ephesus unterließen es gewiß nicht, darauf hinzuweisen, daß er einst selbst ein Verfolger des Evangeliums gewesen sei, um ihn so bei den Gläubigen zu verdächtigen. Paulus läugnet nun jenes nicht, sondern gesteht es selber in Demuth und mit Reue; aber er weist nach, daß er desungeachtet ein wahrer Apostel Jesu Christi sei. Ganz ähnliche Aussprüche des Apostels über seine Person finden wir 1 Kor. 15, 9 ff. Gal. 1, 13 ff. Phil. 3, 4 ff. — „Ich danke dem, der mir Kraft verliehen hat, Christo Jesu unserm Herrn, daß er mich für treu erachtete, da er mich zum Dienste bestimmte, mich der ich doch früherhin Lasterer war und Verfolger und Mißhandler.“ Das *καί*, welches einige Handschriften und Versionen vor *χαρίν* *ἔχω* lesen, hat bedeutende Zeugen gegen sich und ist deshalb mit Recht von Lachmann gestrichen. — Unter *διακονία* versteht Paulus, wie aus dem Zusammenhange und aus Apstg. 20, 24. erhellt, das Amt, die frohe Botschaft von Christo der Welt

sches hervorbringen, diesen tritt das Gesetz noch immer als kategorischer Imperativ entgegen, für diese hat es noch immer seine volle Geltung und die Bestimmung, Furcht, welche der Anfang wie aller Weisheit so auch aller wahren Befeh- rung ist, einzulösen. Paulus zählt nun eine ganze Reihe von solchen auf, auf welchen das Gesetz noch immer lastet. Bei dieser Aufzählung darf man aber weder Vollständigkeit noch genaue systematische Ordnung erwarten (vgl. Gal. 5, 19 ff.); nur insofern beobachtet der Apostel hier die systematische Ord- nung, als er vom Allgemeinen zu Speciellem übergeht und er in der Aufzählung der verschiedenen Laster ungefähr der Ordnung des Dekalogs folgt. Unter πατρολῶαις und μη- σρολῶαις verstehen Einige nicht bloß Vater- und Mutter- mörder, sondern überhaupt solche, die ihre Eltern gröblich verunehren, mißhandeln. Zu ἀρσενοχοίταις vgl. 1 Kor. 6, 9. — ἀνδραποδισταί = plagiarii sind Seelenverkäufer d. h. solche, die freigeborene Jünglinge und Mädchen entführen und sie als Sklaven verkaufen. In dem εἴ τι ἕτερον geht Pau- lus von dem Begriffe der Lasterhaften zu dem der Laster über und faßt alle sonstigen Laster und Sünden zusammen, die der reinen Sittenlehre, wie das Christenthum sie vorträgt, widersprechen. Denn wer könnte alle Vergehen einzeln auf- zählen! Der Ausdruck ὑγιαίνουσα διδασκαλία, der nur in den Pastoralbriefen vorkommt (2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1.), steht hier im Gegensatze zu der ματαιολογία B. 6. und bezeichnet „die von aller unreinen Vermischung freie Lehre, die nichts Krankhaftes an sich hat“ oder, da hier vorzugs- weise die ethische Seite der διδασκαλία ins Auge gefaßt ist, „die gesunde Moral.“ Ob, wie Einige meinen, in dem Ausdrucke eine Anspielung liege auf die Namen der Essener und Therapeuten, welche sich für Seelenärzte und ihre Lehre für das wahre Genesemittel der Seele ausgaben, lassen wir dahingestellt sein. — B. 11. κατὰ τὸ εὐαγγέ- λιον wird von der Vulgata und vielen Auslegern mit ὑγίαι- νούση διδασκαλία verbunden: „der gesunden Lehre, die da ist nach dem Evangelium.“ Allein bei dieser Verbindung müßte nothwendig der Artikel τῇ vor κατὰ τὸ εὐαγγ. wie- derholt sein. Andere verbinden es mit dem zunächststehenden ἀντίκειται: „was sonst noch nach dem mir anvertrauten

Evangelium der gesunden Lehre zuwider ist." Allein die *ὕψιστος διδασκαλία* ist keine andere als eben die Lehre des Evangeliums; auch hat in dieser Verbindung der ganze Zusatz etwas sehr Schleppendes. Einzig richtig ist es daher, daß *κατὰ τὸ εὐαγγ.* auf das ganze B. 8—10. Gesagte zu beziehen: „nach dem mir anvertrauten Evangelium ist das Gesetz gut, wenn Jemand u. s. w.“ Der Apostel will durch diesen Zusatz andeuten, daß seine Lehre vom Gesetze nicht in subjektiver Willkür, sondern im Evangelium begründet sei. Er bezeichnet dann dieses Evangelium als ein Evangelium, worin sich die Herrlichkeit d. i. die Güte, Barmherzigkeit und Liebe des allseligen Gottes offenbart (vgl. 2 Kor. 4, 4.), im Gegensatz zu dem Evangelium der Irrlehrer, welches die Erfindung verdorbener Menschen ist, die nicht beseligen kann. Selig heißt Gott, weil er der Inbegriff aller Vollkommenheit und Seligkeit und zugleich der Urquell unserer durch Christum zu erlangenden und uns im Evangelium verheißenen Seligkeit ist (vgl. 6, 15.). — Ueber die Konstruktion *ὁ ἐπιστεύθην ἐγὼ* s. zu Röm. 3, 2. Gal. 2, 7.

B. 12 ff. An das vorhergehende *ὁ ἐπιστ. ἐγὼ* knüpft Paulus einen neuen Gedanken über seine Berufung zum Apostolate an. Seine Gegner in Ephesus unterließen es gewiß nicht, darauf hinzuweisen, daß er einst selbst ein Verfolger des Evangeliums gewesen sei, um ihn so bei den Gläubigen zu verächtlichen. Paulus läugnet nun jenes nicht, sondern gesteht es selber in Demuth und mit Reue; aber er weist nach, daß er desungeachtet ein wahrer Apostel Jesu Christi sei. Ganz ähnliche Aussprüche des Apostels über seine Person finden wir 1 Kor. 15, 9 ff. Gal. 1, 13 ff. Phil. 3, 4 ff. — „Ich danke dem, der mir Kraft verliehen hat, Christo Jesu unserm Herrn, daß er mich für treu erachtete, da er mich zum Dienste bestimmte, mich der ich doch früherhin Lasterer war und Verfolger und Mißhandler.“ Das *καί*, welches einige Handschriften und Versionen vor *χαρίν ἔχω* lesen, hat bedeutende Zeugen gegen sich und ist deshalb mit Recht von Lachmann gestrichen. — Unter *διακονία* versteht Paulus, wie aus dem Zusammenhange und aus Apftg. 20, 24. erhellt, das Amt, die frohe Botschaft von Christo der Welt

zu stehen mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Eben hat Paulus gesagt, er habe in Unwissenheit gegen Christum gelästert und ihn verfolgt, dann sei aber in ihm die Gnade überreich geworden und habe in ihm den Glauben und die Liebe in Christo erzeugt; — wie kann er sich nun hier den größten Sünder nennen? Wollen wir dies einen Widerspruch nennen, so ist es ein Widerspruch, der sich alle Tage in jedem wahrhaft Demüthigen wiederholt. Der wahrhaft Demüthige weiß die Gnaden, die ihm von Gott zu Theil werden, nicht hoch genug zu schätzen und zu preisen, sich selber aber hält er für geringer und schlechter als alle Menschen; und je mehr er sich vor Sünden hütet, desto mehr wächst in ihm das Gefühl der Sündhaftigkeit, desto größer erscheinen ihm die Sünden seines vergangenen Lebens. So ist es auch hier bei Paulus. Vgl. den ähnlichen Ausspruch 1 Kor. 15, 8 ff. Es ist daher unnöthig zur Milderung des Gedankens mit dem h. Thomas u. A. *σεσωσμένων* zu *ὧν* zu ergänzen: „von welchen geretteten Sündern ich der erste bin.“ — „Aber“, fährt Paulus B. 16. fort, „darum ward ich begnadigt, damit an mir dem vornehmsten Christus-Jesus die ganze Langmuth bewiese zum Vorbilde derjenigen, die künftig an ihn glauben würden zum ewigen Leben.“ — *πρώτῳ* scil. *τῶν ἁμαρτωλῶν*, „dem größten“ Sünder, nicht „dem ersten“ der Zeit nach. Dem *πρώτῳ* entspricht das *ἅπαν* (so ist mit Lachmann und Tischendorf nach codd. AFG al. zu lesen, und nicht *πᾶσαν*): dem größten Sünder hat Christus die größte Langmuth bewiesen. — *ὑποτύπωσις* = *ὑπόδειγμα* (2 Petr. 2, 6.), „Vorbild, Original.“ Das Verbum *πιστεύειν* mit *ἐπὶ* construirt drückt das gläubige Vertrauen aus, das man auf Jemanden setzt. — Die Demuth und das Gefühl der Sündhaftigkeit geht also bei dem Apostel so weit, daß es ihm vorkommt, als habe Christus sich seiner nur deshalb erbarmt, um an ihm, dem allergrößten Sünder, zu zeigen, wie langmüthig er sei, und zugleich um ihn als ein Vorbild für Alle hinzustellen, damit keiner an seinem Heile verzweifelte. In sich kann er keinen Grund finden, warum Christus ihn rettete; es ist nur geschehen, damit der Herr in ihm ein Beispiel für Andere statuira-

B. 17. Bei dem Andenken an die Erbarmung und Liebe, die er erfahren, fließt das von Bewunderung, Dank und Freude erfüllte Herz des Apostels über in eine Lobpreisung Gottes: „Dem Könige der Zeiten aber, dem Unvergänglichen, dem Unsichtbaren, dem alleinigen Gotte, sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeiten, Amen.“ Ähnliche Doxologien finden wir Röm. 11, 33 ff. Eph. 3, 20 f.; letztere ist hier besonders zu vergleichen. Als „König der Zeiten“ wird Gott im N. T. Job. 13, 6. 10. (vgl. Ps. 36, 17. 46, 7.), im N. T. nur hier bezeichnet; veranlaßt wurde der Ausdruck vielleicht durch das vorhergehende ζῶν αἰώνιον. Eine Anspielung auf die gnostischen Aeonen, die Einige darin finden wollen, ist nicht wahrscheinlich. — ἀφθάρτων und ἀόρατων fassen wir am besten als selbstständige Appositionen zu βασιλεῖ τῶν αἰώνων neben μόνῳ Θεῷ, nicht mit Einigen als dem μόνῳ coordinirte Adjektiva zu Θεῷ. Unten 6, 16. umschreibt Paulus ἀφθάρτος und ἀόρατος durch μόνος ἔχων ἀθανάσιαν und οὐκ εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται (vgl. Röm. 1, 20. 23.). Das σόφω, welches die Recepta hinter μόνῳ liest, ist wahrscheinlich aus Röm. 16, 27. hier eingeschoben, da es in den meisten Handschriften und Versionen fehlt. — τιμὴ καὶ δόξα ist das im N. T. häufig vorkommende ἡ δόξα καὶ ἡ τιμή (Ps. 21, 6. 96, 6 u. o.). In εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων potenzirt Paulus den Ausdruck αἰῶνες durch sich selbst, um so den metaphysischen Begriff der Ewigkeit zu gewinnen. — Die Bestätigungsformel ἀμήν = ὅντως, γένοιτο ging aus den jüdischen in die christlichen Gebete und Doxologien über.

B. 18 ff. „Diese Mahnung lege ich dir an's Herz, Sohn Timotheus, gemäß den früher ergangenen Weissagungen über dich, damit du in ihnen kämpfest den guten Kampf.“ Mit diesen Worten nimmt Paulus die B. 3. 4. abgebrochene Rede wieder auf, indem er den Grund hinzufügt, weshalb er dem (noch jungen) Timotheus ein so wichtiges Geschäft anvertraut und zugleich, was diesen auffordere und ermuthige, diesem Geschäfte mit aller Treue und Anstrengung obzuliegen. Das Wort παραγγεῖλαι müssen wir also in demselben Sinne neh-

zum ventilatione. Also das Ziel, welches Timotheus bei seinen Warnungen im Auge behalten soll, ist kein anderes als das Ziel, wohin das ganze Christenthum den Menschen führen will, nämlich die Liebe; hat er diese erweckt, so hat er ebendamit die Quelle der Häresie verstopft. Was aber der Apostel unter ἀγάπη verstehe, läßt sich unmöglich mit Worten genau definiren. Denn die Liebe ist ihrem Wesen nach etwas Göttliches, und das Göttliche entzieht sich der Definition. Sie läßt sich nur in ihren Wirkungen beschreiben, und da ist es Paulus selbst, der uns 1 Kor. 13, 1 ff. eine unübertreffliche Beschreibung dieser Tugend gibt. Da es aber auch eine falsche Liebe gibt, so zählt er die Quellen auf, aus welchen diese Liebe, die er im Auge hat, entspringen muß. Sie muß entspringen 1) ἐκ καρπῶς καρδίας. Das Wort καρδιά bezeichnet dasselbe mit unserm Herz oder Gemüth, also den Focus, in welchen die receptive und spontane Kraft, die Grundvermögen der menschlichen Seele zusammenkommen (vgl. zu Röm. 1, 21.) Nur wenn das Herz rein d. h. nicht von der unreinen bösen Lust in Besitz genommen ist, kann der h. Geist die Liebe darin ausgießen und durch sie die Verbindung des Menschen mit Gott wieder herstellen. Aber nicht bloß das Herz als der Herd, worauf die Flamme der Liebe brennen soll, muß rein und lauter, sondern es muß auch 2) das Bewußtsein (συνείδησις mehr als unser „Gewissen“) gut sein d. h. wir müssen bei unserm Thun und Lassen gute Absichten haben, und rücksichtlich des Vergangenen darf uns nicht mehr das Bewußtsein begangener und noch nicht abgebüßter Sünden drücken. Nur aus einem solchen guten Bewußtsein entspringt die wahre Hoffnung; die Hoffnung aber ist eine ebenso nothwendige Voraussetzung für die Liebe, wie die Lust für das Feuer. Ist nun das Gemüth der Herd, worauf das Feuer der Liebe brennt, das gute Bewußtsein die reine ungetrübte Lust, worin ihre Flamme unverwandt zum Himmel sich emporhebt, so ist 3) der Glaube gleichsam die Materie, die der Flamme der Liebe immer neuen Stoff bietet. Wie kann der Mensch Gott lieben, wenn er ihn nicht kennt? Er lernt aber Gott in seiner unendlichen Liebenswürdigkeit nur kennen durch den Glauben. Der Glaube nun, aus welchem die Liebe ihre Nah-

rung nehmen soll, muß ungeheuchelt d. i. aufrichtig sein. Diese Aufrichtigkeit besteht aber in der willigen, demüthigen Hinnahme der geoffenbarten Wahrheit. Wer, nachdem Gott seinen Rath und Willen geoffenbart hat, erst noch die Wahrheit anderswoher aufsuchen will, oder von der geoffenbarten Wahrheit nur soviel annimmt, als seinen eigenen Ansichten und Wünschen zusagt, das Uebrige aber verwirft — ein solcher heuchelt nur Glauben, trägt nur die Last des Glaubens, weil er nicht Gott, sondern im Grunde nur sich selbst glaubt. Ein solcher Glaube beruht auf Stolz, aus welchem unmöglich die Liebe entspringen kann.

B. 6 f. Paulus gibt nun den Grund an, warum es so nöthig sei, auf Liebe aus reinem Herzen, gutem Bewußtsein und ungeheucheltem Glauben hinzuwirken, weil nämlich aus dem Mangel einer solchen Beschaffenheit die fehlerhafte Richtung in Ephesus sich entwickelt habe: „Weil Einige hievon abgewichen, sind sie auf eitles Gerede verfallen, indem sie wollen Gesetzeslehrer sein ohne zu verstehen weder was sie sagen, noch was sie beweisen wollen.“ Das Relat. ὧν geht auf die drei vorhergehenden Ausdrücke καθὰ καρδ., συνειδ. ἀγαθῇ und πίστις ἀνυποκρ. Die Wahl des Verbums ἀστοχεῖν = a scopo aberrare ist durch τέλος B. 5. angeregt; mit diesem ἀστοχεῖν correspondirt dann ἐκτρέπειν = „auf Ab- und Irrwege abbeugen.“ Unter ματαιολογία, „Reden ohne Grund, Gehalt und Nutzen“, sind ohne Zweifel die μῦθοι und γενεαλογίαι ἀπέραντοι zu verstehen, von denen B. 4. die Rede gewesen. Diese ματαιολόγοι werden dann B. 7. näher charakterisirt als solche, die Gesetzeslehrer sein wollen, sich als Gesetzeslehrer aufwerfen. Wir werden gewiß nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, daß der Apostel hier solche Judenthristen im Auge hatte, die das Judenthum mit ins Christenthum herübernehmen, Gesetz und Evangelium vermischen und damit dann noch die damals gangbaren Philosopheme über die Geisterwelt und ihre Emanationen verbinden wollten. Da diese Behauptungen vorbrachten, die eine verständige Auffassung durchaus nicht zuließen, und da sie ohne Zweifel Aussprüche des A. T. als Beweise für diese Behauptungen vorbrach-

Wahrheit liegt auch in der Natur der Sache begründet. Denn was ist Sünde anders als praktische Abkehr von der Wahrheit, praktische Gottesleugnung? Ist aber der Wille von Gott und von der Wahrheit entfremdet, so folgt der Verstand bald nach. — Paulus führt nun B. 20. zwei Männer namentlich an, welche mit dem Verluste eines guten Gewissens auch ihren Glauben eingebüßt haben: „von welchen ist Hymenäus und Alexander, die ich dem Satan übergeben habe, damit sie gezüchtigt würden (und lernen), nicht zu lästern.“ Der hier genannte Hymenäus ist wahrscheinlich der nämliche, dessen 2 Tim. 2, 17. Erwähnung geschieht, der vielleicht in Folge eines unsittlichen Lebenswandels (es wird ihm dort ἀσεβεία zur Last gelegt) die Auferstehung der Todten läugnete und den Glauben Einiger zerstörte. Ob aber der hier genannte Alexander derselbe sei mit dem, welcher 2 Tim. 4, 14. Alexander, der Schmied, genannt wird und von dem Paulus sagt, daß er ihm viel Böses erwiesen, ist zweifelhaft, ja unwahrscheinlich. Vielleicht wollte der Apostel dort durch den Zusatz ὁ χαλκεὺς jenen Alexander von dem hier gemeinten und dem Timotheus bekannten unterscheiden. — Von diesen beiden Männern sagt er nun, er habe sie „dem Teufel übergeben.“ Ueber die Bedeutung des Ausdrucks παραδίδοναι τῷ Σατανᾷ haben wir schon zu 1 Kor. 5, 5. gesprochen und den tiefern Gedanken, der demselben zu Grunde liegt, zu entwickeln gesucht. Auch hier kann dieser Ausdruck nach dem ganzen Zusammenhange nichts anders bezeichnen als die Ausschließung aus der christlichen Gemeinde, die Excommunication. Ob übrigens Paulus diese Excommunication jetzt erst ausspricht und sie durch gegenwärtigen Brief dem Timotheus zur Ausführung mittheilt (1 Kor. 5, 3 ff.), oder ob er hier auf ein früheres, dem Timotheus wohlbekanntes Faktum zurückweist, um zu zeigen, wohin Verstoßung des guten Gewissens führe, ist aus den vorliegenden Worten nicht klar. — Der Zweck aller Excommunication ist die Bekehrung der Sünder; daher: ἵνα παιδεύθῳσιν μὴ βλασφημεῖν d. h. damit sie durch diese Strafe zur Besinnung kommen und von ihrer Lästerei abstecken. Worin diese Lästerei bestanden habe, ob sie direkt Christum und die Apo-

stet gelästert oder nur indirekt durch ihre Irrlehren, wird hier nicht gesagt. Wie wir aus dem εἰς ὀλέθρον τῆς σαρκός 1 Kor. 5, 5. sehen, folgten in der ersten christlichen Zeit der Excommunication äußere Strafen, leibliche Leiden; vielleicht nimmt Paulus auf diese Rücksicht in dem ἵνα παύσωσιν.

§. 2. Der öffentliche Gottesdienst.

2, 1 — 15.

Timotheus soll der in Ephesus eingerissenen Spaltung im Glauben und Leben entgegenwirken (1, 3. 4.); das Ziel aller seiner Ermahnungen und Warnungen muß also sein die Liebe (1, 5.). Ist es ihm gelungen, wahre Liebe in den Herzen der Irrlehrer zu erwecken, so hat er eben damit die Quelle aller Spaltung und Trennung verstopft. Ein Hauptmittel, zu diesem Ziele zu gelangen, ist das öffentliche Gebet als Ausdruck und Uebung der christlichen Gemeinliebe. Daher fordert Paulus zunächst zum gemeinsamen Gebet auf und gibt dann Vorschriften, wie es bei den öffentlichen Gebetsversammlungen soll gehalten werden.

B. 1 f. „Ich ermähne nun zuerst von Allem zu verrichten Gebete, Bitten, Fürbitten, Danksa-
gungen für alle Menschen, für Könige und Alle die in obrigkeitlichem Ansehen stehen, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.“ Das πρῶτον πάντων, was im N. T. nur hier vorkommt, ziehen Viele zu ποιῶσαι: „vor allen Dingen zu verrichten.“ So Estius: hortor et moneo, ut praecipuum studium et cura sit de precibus rite Deo offerendis. Allein besser scheint die Verbindung mit παρακαλῶ. — Die vier Ausdrücke δέησις, προσευχαί, ἐντεύξις und εὐχαριστία mit Einigen für bloße Synonyma zu halten und anzunehmen, der Apostel habe die Worte gehäuft, um die Pflicht des kirchlichen Gebets desto nachdrücklicher einzuschärfen, geht nicht wohl an; aber es ist schwer, jedem einzelnen Ausdrucke einen bestimmten genau abgegrenzten Begriff zuzueignen. Im Allgemeinen kann man nur sagen, daß δέησις das Gebet überhaupt,

προσευχῇ speciell das Bittgebet, ἐντεύξις die Fürbitte für Andere (intercessio), εὐχαριστία das Dankgebet bezeichne. Bemerkenswerth ist die Erklärung, welche der h. Augustin (ep. 59. ad Paulin.) von unserer Stelle gibt. Er bezieht nämlich diese vier Ausdrücke auf die Feier der h. Messe und auf die bei derselben üblichen Gebete. Die δεήσεις sind ihm die Gebete vor dem Canon, προσευχαί die Gebete des Canons, ἐντεύξις die Gebete vom Schlusse des Gebets des Herrn bis zum Segen des Priesters, εὐχαριστία endlich die Dankgebete nach der h. Messe und Communion. Allein diese Deutung läßt sich nicht beweisen. Wir fassen also den Sinn allgemein: in allen Arten des Gebets sollen die Gläubigen sich üben; ihre Fürbitte soll sich aber erstrecken auf alle Menschen ohne Ausnahme. Von diesen hebt nun der Apostel B. 2. die obrigkeitlichen Personen besonders hervor. Bei βασιλεῖς haben wir wegen der Pluralform nicht bloß an den römischen Kaiser, sondern auch an die obersten Vorsteher überhaupt, an die Tetrarchen, Prokonsuln u. s. w. zu denken. Die ἐν ὑπεροχῇ (in eminentia) ὄντες sind dann die übrigen obrigkeitlichen Personen; vgl. Röm. 13, 1.: ἐξουσίαι ὑπερέχουσιν. Bei dem Haffe der Juden gegen Alle, die nicht ihrer Religion waren, bei ihrem Hange zur Empörung gegen die heidnische Obrigkeit kann es nicht befremden, wenn dieser Religionshaß und diese Empörungssucht auch manchen Christen aus dem Judenthume noch anhing; und da die ephesinischen Irrlehrer ohne Zweifel Judenchristen waren, so scheinen vorzüglich sie jene aufrührerischen Gesinnungen genährt zu haben. Dazu kam dann noch, daß die Verfolgungen, denen die Christen ausgesetzt waren, entweder von der Obrigkeit selbst ausgingen, oder doch von ihr geduldet wurden, was natürlich nicht geeignet war, dieser die Liebe der Christen zuzuwenden. Paulus konnte nun einer feindseligen Stimmung gegen die Obrigkeit und ihren Ausbrüchen und Gefahren nicht besser vorbeugen als dadurch, daß er jene dem Gebete der Christen empfahl. Bemerken wir es aber mit dem h. Chrysostomus wohl, er will daß für die damals heidnische Obrigkeit gebetet werde. Das Gebet für die Könige und Fürsten gehört somit wesentlich zum Cultus der Christen. Auch ist dasselbe weder von dem Re-

ligionsbekenntnisse, noch von der persönlichen Moralität des Fürsten abhängig; denn der Christ sieht in seinem Fürsten nicht die Person, sondern den Stellvertreter Gottes zur Handhabung des Rechtes. Vgl. das zu Röm. 13, 1 ff. Gesagte. — Das *ἵνα ἡρεμον* — *σεμνότητι* ist nicht als Angabe des Inhalts der Gebete, welche für die Obrigkeit geschehen sollen, aufzufassen, so daß der Sinn wäre: sie sollen beten, daß die Obrigkeit sie ruhig und friedlich leben lasse in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit — denn offenbar beziehen sich diese Worte zunächst auf die Betenden, nicht auf die für welche gebetet wird —; sondern es drückt den subjektiven Zweck der Fürbitte aus: sie sollen beten, damit sie ein stilles und ruhiges Leben führen d. h. damit nirgends unter ihnen Unruhen und Aufruhr entstehen, sondern sie fern von aller aufrührerischen Gesinnung ein Leben führen, welches nur der frommen Gottesverehrung (*εὐσεβείᾳ*) und der christlichen Tugendübung (*σεμνότητι*) geweiht ist. So Mack u. A. und diese Fassung scheint dem ganzen Gedankengange am angemessensten zu sein. Die meisten ältern Exegeten fassen die Worte so, als drückten sie den objektiven Zweck aus: sie sollen beten, um vermöge des von der Obrigkeit geschützten öffentlichen Friedens ein stilles und ruhiges Leben führen zu können. — Zu einer solchen Fürbitte für die Obrigkeit ermahnen auch dringend die ältesten Väter der Kirche, Justin der M. (apol. 1. c. 17.), Athenagoras (leg. pro Christ. s. fin.), Origenes (c. Cels. VIII, 73.), Tertullian (apolog. c. 30.). In den apostolischen Constitutionen (VIII, 12.) ist uns ein solches Gebet aufbewahrt, welches also lautet: *παρακαλοῦμέν σε, κύριε, ὑπὲρ τοῦ βασιλείως καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ καὶ παντὸς τοῦ στρατοπέδου, ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς ὅπως ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ὁμονοίᾳ διάγοντες τὸν πάντα χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν δοξάζωμέν σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.*

B. 3 f. Jetzt gibt der Apostel die Beweggründe zum Gebete für alle Menschen an: „Denn dies ist gut und angenehm vor unserm Heilande Gott, welcher will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen.“ — Den

ersten Beweggrund zur Fürbitte entnimmt Paulus aus der innern Güte der Handlung selbst (καλόν), den zweiten aus der Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes (ἀποδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ — — Θεοῦ). Er nennt hier Gott σωτήρ (vgl. 1, 1.) mit Rücksicht auf das Folgende: ὅς — — θέλει σωθῆναι. Daß nämlich das Gebet für alle Menschen Gott wohlgefällig ist, liegt darin begründet, daß er will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen. Indirekt ist hiemit angedeutet, daß unser Gebet für die Mitmenschen, nämlich für die Ungläubigen (denn diese hat Paulus zunächst im Auge) hauptsächlich ihre Befehrung zum Glauben und ihr ewiges Wohl bezwecken soll; dann auch, daß unsere Fürbitte für dieselben wirksam ist. Auffallend erscheint beim ersten Anblicke die Gedankenfolge; man sollte nämlich erwarten: „welcher will, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit kommen und so gerettet werden.“ Denn die Erkenntniß der Wahrheit d. i. der Glaube ist die nothwendige Vorbedingung, der einzige Weg zum Heile. Paulus setzt aber das Ziel zuerst und dann die Bedingung; und auch diese Gedankenfolge ist durchaus richtig nach dem allgemeinen Grundsatz, daß das letzte Ziel der Handlungen in der Intention immer das Erste ist und umgekehrt: quod ultimum est in executione est primum in intentione et vice versa. Zuerst intendirt Gott unser Heil, unsere σωτηρία, dann erst unsere Erkenntniß der Wahrheit, unsern Glauben, als das nothwendige Mittel unsers Heils. Uebrigens ist dieser Satz dogmatisch sehr wichtig. Es heißt 1) Gott will, daß alle Menschen selig werden; er hat also keinen Menschen von vorn herein (voluntate antecedente) zur Verdammniß bestimmt; es gibt mithin von Seite Gottes keine Reprobation im Sinne Calvin's. Will aber Gott, daß alle Menschen selig werden, und steht es andrerseits fest, daß kein Mensch ohne die Gnade Gottes sein Heil erreichen kann, so liegt darin 2) ausgesprochen, daß Gott allen Menschen die hinreichende Gnade gibt, durch welche sie zur Erkenntniß der Wahrheit und dadurch zur Seligkeit gelangen können, wenn sie nur wollen; und so haben wir die katholische Lehre von der gratia sufficiens. Es ist somit des Menschen eigne Schuld, wenn er bis zum Tode in der Unwahrheit verhar-

ret. In demselben Sinne nennt Johannes 1, 9. den Logos das Licht, welches erleuchtet $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \alpha\upsilon\theta\omega\pi\omicron\nu\ \epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\sigma\upsilon\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{o}\nu\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$. Es heißt 3) Gott will, daß alle Menschen selig werden. Nun werden aber faktisch nicht alle Menschen selig; kann denn der Wille Gottes vereitelt werden? — Hier ist mit den Theologen zwischen einem vorhergehenden und nachfolgenden Willen Gottes wenigstens in Gedanken zu unterscheiden. Gott will voluntate antecedenti i. e. ante praevisionem cooperationis creaturarum liberarum, daß alle Menschen selig werden; er will aber voluntate consequenti i. e. praevisis creaturarum liberarum bonis vel malis actionibus, daß nur die selig werden, welche mit seiner Gnade mitwirken.

B. 5 ff. Daß Gott das Heil aller Menschen, der Juden sowohl als Heiden, wolle, daß sie somit auch für Alle beten müssen, begründet Paulus aus der Einheit Gottes und aus der Einheit des Mittlers zwischen Gott und den Menschen: „Denn Ein Gott ist, Ein Mittler auch zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus.“ Es ist nur Ein Gott, der über alle Menschen, Juden und Heiden, waltet, dem Alle angehören (Röm. 3, 2 f.), der also auch nicht bloß das Heil Einiger z. B. der Juden, sondern das Heil Aller will. Aber nicht nur unter dem Einen Gott stehen Alle, sondern auch die Vermittlung der Gemeinschaft mit diesem Einen geschieht für Alle durch einen und denselben, durch den Menschen Jesum Christum. Das Wort $\mu\epsilon\tau\omicron\iota\tau\eta\varsigma$ bezeichnet den Vermittler, der zwei getrennte Theile mit einander verbindet (vgl. Gal. 3, 19. 20.). Die beiden Theile sind hier Gott und die Menschheit. Durch die Sünde waren diese beiden Theile getrennt und von einander geschieden. Der Mittelsmann nun, der die getrennten Theile wieder verbinden sollte, mußte Gott sein; denn nur von Gott konnte diese Vereinigung ausgehen, Gott mußte zur Menschheit sich herablassen, um diese zu sich wieder zu erheben. Er muß aber auch Mensch sein, sich in das Geschlecht einsenken, ein Kind desselben werden, um das Geschlecht in sich zu vereinen und so der Stammvater eines neuen Geschlechts zu werden. Daher hier mit Nachdruck $\alpha\upsilon\theta\omega\pi\omicron\varsigma\ \chi\rho\iota\varsigma$ $\text{In}\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ (vgl. zu Hebr. 2, 12. 14.).

Ohne Zweifel hatte Paulus dabei die gnostisch-doketischen Irrlehrer im Auge, welche die wahre Menschheit Jesu läugneten, *μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (1 Joh. 4, 1.). Vgl. unten 3, 16.: *ἐφανερώθη ἐν σαρκί*. — V. 6: Diese Vermittlung und die durch dieselbe bewirkte Vereinigung zwischen Gott und der Menschheit kam aber dadurch zu Stande, daß Christus sich als Lösegeld für diese hingab: „(Christus Jesus,) der sich selbst hingab als Lösegeld für Alle, das Zeugniß zu seiner Zeit.“ — *τὸ μαρτύριον* fehlt in cod. A., aber wohl nur als Schreibfehler; mit Unrecht hat daher Lachmann (größere Ausg.) es getilgt. Die Lesart *οὗ τὸ μαρτ. καιροῖς ἰδίους ἐδόθη* (codd. DFG. It. Vulg. sixt.) ist entstanden aus dem Bestreben, diese Worte mit dem Vorhergehenden enger zu verbinden; sie gibt auch diese Verbindung richtig an, denn *τὸ μαρτύριον* ist nicht Apposition bloß zu *ἀντίλυτρον*, sondern zu dem ganzen vorhergehenden Gedanken. — Das Wort *ἀντίλυτρον* in seiner Bedeutung von *λύτρον* (Matth. 20, 28.) und *ἀντάλλαγμα* nicht verschieden bezeichnet das Lösegeld oder überhaupt das, was man zur Befreiung eines Sklaven aus der Knechtschaft, eines Gefangenen aus dem Kerker, eines Straffälligen von der verwirkten Strafe aufwendet und hingibt. Die Trennung nur zwischen Gott und der Menschheit, welche der Gottmensch Jesus aufheben sollte, war dadurch entstanden, daß der Mensch in freier That von Gott abfiel und unter die Herrschaft der Sünde (Tit. 2, 14.) und damit zugleich in die Knechtschaft des Satans trat, dadurch aber gegen Gott, der von Rechts wegen sein Herr und Gebieter war, eine Schuld sich auflud. Diese Gefangenschaft mußte gelöst, diese Schuld mußte abgetragen werden, und dies geschah dadurch, daß Christus, der als Gottmensch die ganze Menschheit in sich schloß und repräsentirte, sich seinem himmlischen Vater unbedingt und ohne allen Rückhalt hingab und so für die Menschheit leistete, was diese hätte thun sollen, damit aber zugleich auch die Ketten der Sklaverei lösete. Vgl. zu Röm. 3, 24. — Zu diesem Gedanken, daß Christus der Mittler geworden für alle Menschen und zwar dadurch, daß er sich an Statt (*ὑπέρ*) Aller als Lösegeld hingab, fügt Paulus als Apposition hinzu:

τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίαις. Vergleichen wir Stellen wie Eph. 3, 5. 6. 9. 1 Kor. 2, 7. Kol. 1, 26., so kann es nicht zweifelhaft sein, daß diese Worte soviel bedeuten als: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἀποκαλυφθὲν δὲ καιροῖς ἰδίαις. Dieses nämlich, daß Gott Alle, Juden sowohl als Heiden, durch Christus und in Christo zum Heile führen wollte, war im alten Bunde ein Geheimniß, ein μυστήριον; zu seiner Zeit d. i. in dem Momente, wo die Menschheit und besonders das auserwählte Volk Israel die Stadien durchlaufen hatte, die sie nach der Anordnung Gottes durchlaufen sollte, und sie befähigt war zur Aufnahme dieses Geheimnisses, mit andern Worten, als die Fülle der Zeit (Gal. 4, 4.) eintrat, da wurde dieses Geheimniß offenbar, das μυστήριον wurde ein μαρτύριον, ein Zeugniß. Und dieses offenbar gewordene Geheimniß, dieses Zeugniß, in aller Welt zu verkünden, dazu ist Paulus als Herold und Apostel bestellt. Daher fährt er 8. 7. fort: „für welches (Zeugniß) ich bestimmt wurde als Herold und Apostel (Wahrheit sage ich, nicht lüge ich) als Lehrer der Heiden im Glauben und in der Wahrheit.“ Paulus hebt hier noch einmal (vgl. 1, 11.) seinen Beruf und seine apostolische Würde hervor und zwar mit der nachdrücklichen Betheuerungsformel ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι (das ἐν Χριστῷ, welches Einige hier lesen, ist unächt), die auch Röm. 9, 1. vorkommt, und die dem Sinne nach von πιστὸς ὁ λόγος (1, 15.) nicht verschieden ist. Er thut dies hier mit solchem Nachdrucke wohl deshalb, weil er vor allen andern Aposteln für die Katholizität des Christenthums gekämpft hatte. Daher nennt er sich noch besonders den „Lehrer der Heiden.“ Daß Paulus den speciellen Beruf hatte, den Heiden das Evangelium zu verkünden, folgt aus Apg. 9, 15. 22, 21., und daß er sich dieses seines speciellen Berufes auch klar bewußt war, sehen wir aus Gal. 2, 7--9. Röm. 11, 13. 2 Tim. 1, 11. — In ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ fassen Viele das καὶ ἀληθείᾳ als erklärenden Zusatz zu πίστει und das Ganze = ἐν πίστει ἀληθινῇ: „im Glauben und zwar im wahren.“ Allein besser verstehen wir πίστις von dem subjektiven Glauben, ἀλήθεια von der ob-

jektiven Wahrheit, worin Paulus die Heiden unterrichten soll. Aehnlich Röm. 2, 20. *γνώσις* und *ἀλήθεια*.

B. 8 ff. Nach der Digression B. 3—7. knüpft Paulus durch *οὖν* wieder an das B. 1 f. Gesagte an und führt es weiter aus. Dort hat er gesagt, für welche sie beten sollen, hier sagt er, wie sie beten d. h. das öffentliche Gebet verrichten sollen: „Ich verordne nun, es sollen beten die Männer an jeglichem Orte, indem sie heilige Hände erheben ohne Zorn und Streit.“ In dem *βούλομαι* tritt Paulus mit apostolischer Auktorität auf = *praecipio*. Daß *προσεύχασθαι* hier vom öffentlichen, lauten Gebete zu verstehen und daß dieses Wort im weitern Sinne, wonach es Belehrungen, Ermahnungen mit einschließt, zu fassen sei, zeigt das Folgende. Dann liegt der Nachdruck auf *τοὺς ἄνδρας*, und es steht dies im Gegensatz zu *γυνή* B. 11.: beten, belehren sollen die Männer; das Weib aber soll hören und lernen. Ferner ist nach dieser Fassung *πᾶς τόπος* nicht ganz allgemein von jedem Orte ohne Unterschied zu verstehen, sondern es bezeichnet jeden Versammlungsort zur gottesdienstlichen Feier: überall, wo die Christen zum Gebete sich versammeln, da sollen die Männer das öffentliche Gebet verrichten. Falsch ist es daher auf *ἐν παντί τόπῳ* den Hauptaccent zu legen und diesen Ausdruck als Gegensatz zu dem einen jüdischen Tempel in Jerusalem zu fassen; auch darf man darin keine Hindeutung auf verschiedene Versammlungsplätze der Christen in Ephesus und die daselbst vorgekommenen Uneinigkeiten finden wollen. — Das Aufheben der Hände beim Gebete ist natürlicher Ausdruck des himmelwärts gerichteten Sinnes und kommt bei allen Völkern vor (Ps. 63, 5. Clemens v. Rom 1 Br. Kor. Kap. 29.). „Geweihte, unbefleckte Hände aufheben“ steht also nach einem leicht verständlichen Bilde für: mit reinem Herzen beten. Vgl. Jak. 4, 8.: *καθαρίσατε χεῖρας καὶ ἁγνίσατε καρδίαν*. Ausdrücklich verlangt der Apostel zu dieser Weihe die Abwesenheit von Zorn und Zänkereien (*διαλογισμός* = Wortwechsel, nicht: zerstreute Gedanken oder Zweifel). Wahrscheinlich liegt hierin eine Hindeutung auf ärgerliche Ausbrüche dieser Art in Ephesus. — Ueber die Form *ὁσίους* statt *ὁσίας* s. Win. Gram. S. 11. S. 64.

B. 9 f. Ueber die Konstruktion dieser beiden Verse sind die Ausleger, ältere sowohl als neuere, verschiedener Meinung. Viele, die den Gegensatz übersehen, worin im vorigen B. τοὺς ἄνδρας zu γυνή B. 11. steht, und die demgemäß das προσεύχεσθαι nicht von dem lauten Vorbeten, sondern von dem stillen Gebete jedes Einzelnen verstehen, geben den Sinn und die Verbindung so: „Ich will, daß die Männer überall beten mit reinem Herzen ohne Zorn und Streit; eben so will ich, daß die Frauen beten in heiliger Haltung mit Schamhaftigkeit und vernünftigem Sinn u. s. w.“ Diese ergänzen also zu ὡσαύτως aus dem Vorhergehenden βούλομαι προσεύχεσθαι und setzen hinter σωφροσύνης ein Semikolon. Allein nach dieser Konstruktion stände der folgende Infinitiv κοσμεῖν ganz unverbunden da. Dasselbe gilt von der Konstruktion des Chrysostomus, Theophyl. Sectumen., welche ergänzen: ὡσαύτως βούλομαι προσεύχεσθαι γυναῖκας ἐν παντὶ τόπῳ — — διαλογισμοῦ, und dann ἐν καταστολῇ . . . zu dem folgenden Infinitiv κοσμεῖν ἐαυτάς ziehen. Einzig richtig ist es zu ὡσαύτως bloß βούλομαι oder noch besser mit Heydenreich βούλομαι προσευχόμενας zu suppliren. Denn die Vorschrift des Apostels enthält keine allgemeine Verhaftungsregeln für christliche Frauen, sondern hat ihre bestimmte Beziehung auf den öffentlichen Gottesdienst und die gemeinschaftlichen Andachtsübungen. Ferner ist B. 10. nicht mit Mehreren so zu ergänzen: ἀλλ' ἐν τούτῳ βούλομαι κοσμεῖν, ὃ πρέπει κ. τ. λ. und dann δι' ἔργων ἀγαθῶν mit ἐπαγγελλομέναις zu verbinden: „sondern damit sollen sie sich schmücken, was sich für Weiber geziemt, die da Gottseligkeit beweisen durch gute Werke“; — sondern ὃ πρέπει — — Θεοσέβειαν ist Zwischensatz und δι' ἔργων ἀγ. gehört zu κοσμεῖν (vgl. Win. S. 23. S. 143. Anmerk.). Also: „Ebenso (will ich), daß die (beim öffentlichen Gebete erscheinenden) Weiber sich schmücken mit anständiger Tracht begleitet von Schamhaftigkeit und Mäßigung, nicht etwa mit Haarflechten und Gold oder Perlen oder kostbarer Kleidung, sondern (was sich ziemt für Weiber, welche sich zur Gottseligkeit bekennen) durch gute Werke.“ — Das Weib hat von Natur aus den Trieb,

Andern zu gefallen; dieser Trieb ist, eben weil er ein natürlicher ist, an und für sich nicht zu tadeln, nur darf er nicht in Gefallsucht ausarten. Dieser Trieb, Andern zu gefallen, erzeugt von selbst das Streben sich zu schmücken, und auch dieses ist nicht zu tadeln, wenn erstens die gehörige Schamhaftigkeit, die dem Weibe so wohl ansteht, dabei beobachtet wird (*μετὰ αἰδοῦς*), und wenn es zweitens mit Mäßigung (*μετὰ σωφροσύνης*, nicht: mit Sittsamkeit) geschieht, also nicht in übertriebenen Luxus und in Ziersucht ausartet. Diese *σωφροσύνη* werden sie aber bewahren, wenn sie nicht so sehr mit künstlichen Haargeflech-ten u. s. w. als vielmehr mit guten Werken sich zu schmücken suchen. Der Hang zu gesuchtem und sorgfältigerm Puz und die Vorliebe für Geschmeide und kostbare Anzüge wird dem weiblichen Geschlechte in Ephesus auch von Profanschriftstellern z. B. von Athenäus (*Dipnos. l. XII.*) vorgeworfen. Was Wunder, daß die ephesinischen Christinnen ihre Eitelkeit auch in die öffentlichen Gebetsversammlungen mitbrachten. Auch 1 Kor. 11, 2—16. hat Paulus gegen dieselbe zu kämpfen. — *καταστολή*, eigentlich = *habitus* (Vulg.), nehmen wir am besten in der engern Bedeutung von „Kleidung.“ Unter *πλέγμα* = *πλόκαμος*, *ἡΨΡΩ*, *tutulus*, verstehen wir künstliches Haargeflecht, nicht Kopfsputz überhaupt (vgl. 1 Petr. 3, 3.) — *χρυσίον* ist goldenes Geschmeide in den Haaren, Ohren, am Halse. Das Verbum *ἐπαγγέλλεσθαι* entspricht hier genau dem lateinischen *profiteri* (z. B. *artem*), „sich mit etwas abgeben, Anspruch auf etwas machen“; *θεοσέβεια* aber = *ἡῖἡῖ ἡῖἡῖ* unserm „Religiösität.“ — *δι' ἔργων ἁγ.* ist ganz allgemein zu fassen, und nicht bloß von Werken der Bohlthätigkeit zu verstehen.

B. 11 f. In den ersten Zeiten des Christenthums, wo der Geist Gottes in der jungen Gemeinde noch kräftiger wehete, war es einem Jeden, der innern Drang dazu fühlte, gestattet, in den öffentlichen Gemeindeversammlungen Vorträge zu halten oder ein Gebet zu sprechen (vgl. 1 Kor. 14, 26 ff.). Dies Recht nahmen nun auch die Frauen für sich in Anspruch (1 Kor. 11, 1 ff.). Da ein solches öffentliches Auftreten aber im Widerspruche steht mit der natürlichen Stellung und dem

Berufe des Weibes, so verbietet es Paulus hier, wie 1 Kor. 14, 34. 35., indem er sagt: „Das Weib soll still lernen in aller Unterordnung; zu lehren aber erlaube ich einem Weibe nicht, noch Ansehen über den Mann sich anzumassen, sondern sich still zu verhalten.“ — ἐν ἡσυχίᾳ = ἐν σιωπῇ, „in der Stille“, ohne darein zu reden. — ἐν πάσῃ ὑποταγῇ d. i. in voller Unterwürfigkeit, ihrer Subordination unter das männliche Geschlecht eingedenk. — αὐθεντεῖν, auctoritate uti = ἐξουσιάζειν. Natürlich bezieht sich dieses αὐθεντεῖν ἀνδρός nicht auf häusliche Verhältnisse, sondern auf den öffentlichen Gottesdienst, und bezeichnet die Anmaßung der Weiber, in den gottesdienstlichen Versammlungen den Vorrang vor den Männern in Anspruch zu nehmen. Zu dem ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ ist aus ἐπιτρέπω ein βούλομαι zu ergänzen. Ganz dieselbe Konstruktion findet sich in der Parallelstelle 1 Kor. 14, 34.

B. 13 f. Paulus gibt nun die Gründe an, warum das Weib sich weder einen Vorrang vor dem Manne anmaßen noch auch als Lehrerin öffentlich auftreten dürfe. Das Weib darf a) keinen Vorrang vor dem Manne beanspruchen, „denn Adam wurde zuerst gebildet, dann Eva.“ Ganz ähnlich sagt der Apostel 1 Kor. 11, 8.: „denn nicht ist Mann von Weib, sondern Weib von Mann.“ Er bezieht sich damit auf die Schöpfungsgeschichte des ersten Menschenpaares 1 Mos. 2, 22. 23. und will sagen: in der Priorität der Schöpfung des Mannes liegt seine natürliche, von Gott geordnete Superiorität über das Weib schon deutlich genug ausgesprochen. — Das Weib darf b) nicht als Lehrerin öffentlich auftreten, denn „Adam wurde nicht verführt, das Weib aber ward verführt und verfiel so in Uebertretung“, oder: „das Weib aber ist verführt Uebertreterin geworden.“ Denn ἐν παραβάσει γέγονεν ist = παραβάτις γέγονεν, wie oben B. 12. εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ = εἶναι ἡσυχον. Der Nachdruck liegt auf οὐκ ἡπατήθη und auf ἐξαπατηθεῖσα (so ist mit Lachm. und Tischend. zu lesen statt ἀπατηθεῖσα des text. rec.), und der Apostel argumentirt hier für seinen Satz aus der Stelle 1 Mos. 3, 11–13. Dort heißt es nämlich: „Und Jehova

sprach zu Adam: Hast du von dem Baume gegessen, wovon ich dir gebot nicht zu essen? Und Adam sprach: das Weib, das du mir zur Seite gegeben, gab mir von dem Baume, und ich aß. Und Jehova sprach zum Weibe: Warum hast du das gethan? Und das Weib sprach: die Schlange verführte mich (*ἡ πύριτος ἐμε*), und ich aß.“ Aus diesem Worte „verführte mich“ leitet nun Paulus sein Argument her. Schon die Schöpfungsgeschichte — das ist der Sinn dieses Arguments — stellt das Weib dar als schwach und leicht zu täuschen. Denn nicht von Adam heißt es, daß er verführt wurde, wohl aber wird dies von der Eva gesagt; und nicht bloß die Worte der h. Schrift sind bedeutungsvoll, sondern häufig hat auch ihr Stillschweigen einen tiefen Sinn. Als die leicht zu täuschende und zu überlistende taugt aber das Weib nicht zur Lehrerin der Wahrheit. — Eine ganz ähnliche Beweisführung aus einer Stelle der h. Schrift haben wir Hebr. 7, 1 ff. Man hat zwar in diesen und ähnlichen Argumentationen des Apostels bloße rabbinische Spitzfindigkeiten finden wollen; aber ganz mit Unrecht. Paulus that hier nichts weiter, als daß er zeigt, wie das, was die Erfahrung aller Zeiten lehrt, daß nämlich das Weib schwach und leicht zu verführen sei, bereits in der Schöpfungsgeschichte von der Repräsentantin des weiblichen Geschlechts, von der Eva, angedeutet werde, somit allgemeine Gültigkeit habe. Diejenigen Ausleger, welche zu *Ἀδὰμ οὐκ ἡπάτησεν* ein *πρώτος* ergänzen wollen (Theodor., Dekurien., Heydenreich), mißverstehen den ganzen Beweisgang. Daß übrigens unsere Stelle nicht in Widerspruch stehe mit Röm. 5, 12. ist klar. Denn dort wird Adam als Haupt der sündigen Menschheit betrachtet und keine Rücksicht auf die Theilnahme des Weibes genommen.

B. 15. Paulus hat eben von der Eva als Repräsentantin des ganzen weiblichen Geschlechts gesprochen und sie „das Weib“ *κατ' ἐξοχήν* genannt. Das *ἡ γυνή* ist also, obwohl es sich zunächst auf die Eva bezieht, mit Theodoret u. A. kollektivisch zu fassen, und von dem Weibe überhaupt zu verstehen. Von diesem sagt nun der Apostel: „sie werden aber gerettet werden durch Kindergebären.“ Für die direkte Beziehung dieser Worte auf die allerseligste Jung-

frau Maria, als zweite Eva, die durch das Gebären ihres göttlichen Sohnes Retterin ihres Geschlechts wurde, liegt im Contexte gar kein Grund; mit Recht erklärt sich schon Theophylakt dagegen. Unrichtig ist es auch, διὰ in der Bedeutung von „ungeachtet“ zu fassen; denn offenbar bezeichnet Paulus die τεκνογονία als das Mittel, wodurch das Weib ihr Heil wirke. Ohne Zweifel hat er hier die Stelle 1 Mos. 3, 16. im Auge. Dort wird der Eva dafür, daß sie von der Schlange sich hat verführen lassen, als Strafe verhängt: „Ich (Jehova) will die Beschwerden deiner Schwangerschaft mehren; in Schmerzen sollst du Kinder gebären, und unter der Gewalt des Mannes sein.“ Und gleich darauf (V. 18.) wird zu Adam gesagt: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen.“ Also was die Arbeit für den Mann, das sind die Geburtswehen für das Weib, Strafe der Sünde und Abbüßung der allgemeinen Schuld, die auf dem Geschlechte lastet. Durch die Ertragung der Schmerzen, welche Gott mit dem Kindergebären verbunden hat, leistet das Weib eine Art von Genugthuung, verlißt sie die Schuld der Schwäche, die darin lag, daß sie sich vom Teufel verführen ließ, und bahnt sich so den Weg zum Heile. Um aber das volle Heil zu erlangen, dazu ist für das Weib ein treues Verharren in den beiden Grundtugenden des Christenthums, dem Glauben und der Liebe, nöthig, dazu ist ferner erforderlich ein ernstliches Streben nach immer größerer Heiligung verbunden mit einem ruhigen, maßhaltenden Wesen (μετὰ σωφροσύνης vgl. V. 9.), das dem Weibe so wohl ansteht. Daher fügt Paulus hinzu: „wenn sie verharren in Glauben und Liebe und Heiligung mit Mäßigung.“ Wir nehmen also als Subjekt zu μὴνωσι das vorhergehende ἡ γυνή. Weil dies Wort als Collectivum gefaßt ist, konnte das Verbum im Plural stehen (vgl. Win. S. 58. 4. S. 458.). Ebenso hat es die Vulgata genommen, welche den Singular permanserit wiedergibt. — Ganz anders erklären diese Worte Chrysostomus, Ambrosius, Estius, Mac u. A. Diese nehmen τεκνογονία im weitern Sinne, wonach das Wort die christliche Erziehung der Kinder mit einschließt, und sie ergänzen zu μὴνωσι als Subjekt nicht ἡ γυνή, sondern aus τεκνο-

γυναικα das Wort τὰ τέκνα. Hienach ist dann der Sinn: das Weib soll nicht öffentlich lehren, sondern im häuslichen Kreise ihre Kinder unterrichten und sie christlich erziehen, damit diese im Glauben u. s. w. verharren. Das ist des Weibes Amt, und dadurch wirkt sie ihr Heil. Allein abgesehen davon, daß die Ergänzung τὰ τέκνα aus *τεκνογυναικα* unnatürlich ist, und daß diese Erklärung mit der Uebersetzung der Vulgata sich nicht vereinen läßt, so verliert nach dieser Fassung die Stelle ihre Tiefe und der ganze Gedanke wird matt. — Daß übrigens unsere Stelle nicht, wie Viele gemeint, in Widerspruch stehe mit 1 Kor. 7, 7 ff. 25 ff. 38 ff., wo der Apostel die Ehelosigkeit empfiehlt, ist klar. Hier gibt Paulus die Regel, dort spricht er von den Ausnahmen. Der natürliche Beruf des Weibes ist es zu heirathen und durch Kindergebären ihr Heil zu wirken; Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel bilden diejenigen, die, wie Christus bei Matth. 19, 12. sagt, „sich selbst um des Himmelreiches willen verschneiden“ d. h. um Gottes willen der Ehe entsagen und in jungfräulicher Keuschheit geistiger Weise mit Christo sich vermählen. Auch diese erlangen ihr Heil durch Kindergebären; aber ihre Kinder sind geistliche Kinder, es sind die Werke der Liebe und Barmherzigkeit, geübt an den Unmündigen, Schwachen und Kranken.

§. 3. Die kirchlichen Beamten.

3, 1 — 13.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Kapitel bestimmt hat, wie es in Ansehung des öffentlichen Gottesdienstes zu halten sei, geht er jetzt zu den Personen über, denen die Pflege des Gottesdienstes, die Verwaltung des Lehramtes anvertraut werden soll. Mit dem Hauptzweck des Briefes steht dies in der genauesten Verbindung. Der verderblichen Richtung im Glauben und Leben nämlich, welche in der Gemeinde zu Ephesus sich kund gab, konnte Timotheus nicht nachhaltiger entgegenwirken als dadurch, daß er bei der Anstellung der kirchlichen Vorsteher und Diener mit der größten Sorgfalt und Umsicht, bei der Aufsicht über dieselben mit der größten Strenge verfuhr. Daher folgen hier Vorschriften über diese Punkte.

B. 1. „Wahr ist das Wort: Wenn Jemand nach dem Vorsteheramte strebt, so begehrt er ein schönes Werk.“ — Chrysostomus, Erasmus u. A. beziehen die Bethcuerungsformel πιστός ὁ λόγος auf das Vorhergehende: „wahr ist das Wort, was ich eben (2, 15.) gesagt habe.“ Allein besser gefällt die Beziehung auf das Folgende, welches Paulus hiemit dem Timotheus recht dringend ans Herz legen will. — Der Ausdruck ἐπισκοπή bezeichnet, wie gleich aus B. 2. erhellt, das Amt eines ἐπίσκοπος, und bei dem Worte ἐπίσκοπος müssen wir, wie aus dem Zusammenhange und aus andern Stellen der Apostelgeschichte und der paulinischen Briefe klar ist, an einen kirchlichen Vorsteher, an einen „Aufseher“ der christlichen Gemeinde denken. Da aber die kirchlichen Vorsteher noch häufiger πρεσβύτεροι genannt werden (vgl. zu Tit. 1, 5.), so fragt es sich, bezeichnen beide Benennungen, πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι, dieselben oder verschiedene Personen? Ueber diese Frage ist von jeher viel gestritten; wir bemerken darüber kurz Folgendes. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Wort ἐπίσκοπος in der ersten christlichen Zeit nicht den genau abgegrenzten Begriff hatte, der später damit verbunden wurde. Dies erschen wir klar daraus, daß die Ausdrücke ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος mehrfach im N. T. von denselben Personen gebraucht werden. So wird uns Apgst. 20, 17 ff. erzählt, wie Paulus, als er zum letzten Male nach Jerusalem reisete, die πρεσβυτέρους der Gemeinde von Ephesus nach Milet kommen ließ. In der Anrede an sie nennt er sie aber ἐπισκόπους (B. 28.). Ferner im Eingange des Briefes an die Philipper Kap. 1, 1. grüßt Paulus die Gläubigen σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις, nennt also die πρεσβυτέρους gar nicht. Sollten es nun in Philippi gar keine πρεσβύτεροι gegeben haben? oder sollten dort mehrere ἐπίσκοποι in unserem Sinne des Wortes gewesen sein? Das ist höchst unwahrscheinlich. In dem Briefe an Titus sagt Paulus Kap. 1, 5., er habe ihn auf Kreta zurückgelassen, damit er in den einzelnen Städten πρεσβυτέρους anstelle, und er gibt B. 6. die Eigenschaften an, die ein Presbyter an sich haben müsse. Dann fügt er B. 7. als Grund hinzu: „denn es muß ein ἐπίσκοπος sein unbe-

scholten u. s. w.“ Diese Begründung wäre durchaus widersinnig, wenn er nicht voraussetzte, daß ein ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος Träger derselben Würde sei. Die weitere Frage, warum von Paulus dieselben kirchlichen Vorsteher bald πρεσβύτεροι bald ἐπίσκοποι genannt werden, erledigt sich leicht. Blickte er mehr auf ihre Würde, so nennt er sie mit dem aus dem Judenthum herübergenommenen Namen πρεσβυτέρους; hat er aber mehr ihr Amt, über die ihnen untergebene Herde zu wachen, im Auge, so bezeichnet er sie als ἐπισκόπους, Aufseher. Wollte man jedoch aus dem Gesagten den Schluß machen, als habe die apostolische Kirche das Amt eines über die Presbyter an Würde und Macht hervorragenden Vorstehers nicht gekannt, als sei ihr der Episkopat als eine Stufe über dem Presbyterate durchaus fremd gewesen, so würde man sehr irren. Daß ein solcher Schluß falsch sei, zeigen eben die Pastoralbriefe zur Genüge. Wenn Paulus dem Timotheus die Eigenschaften eines Bischofs und Diaconen aus einander setzt, damit er Niemandem voreilig die Hände auflege, wenn er ihm weiterhin die Auswahl, die Aufsicht, die Belohnung und Bestrafung der Presbyter überträgt, so mußte dieser doch über den πρεσβυτέροις und ἐπισκόποις in Ephesus stehen. Wir müssen also sagen: der Sache nach bestand allerdings schon in der apostolischen Zeit der Episkopat als eine vom Presbyterate unterschiedene Stufe; nur hatten sich die Namen für jede einzelne Stufe noch nicht durch den Sprachgebrauch fixirt. Es ging mit den Ausdrücken ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος wie mit andern Wörtern, welche Aemter und Würden bezeichnen (z. B. Minister, Lieutenant): ihre specielle Bedeutung fixirte sich erst im Laufe der Zeit durch den Sprachgebrauch. Ein Beispiel aus der Kirchengeschichte kann uns dies klar machen. Bis zum siebenten Jahrhundert wurde der Name Papa den Bischöfen, ja auch einfachen Presbytern gegeben; später jedoch wurde er nur dem römischen Bischöfe als dem Oberhaupte der ganzen Kirche beigelegt. Wollte man hieraus nun den Schluß machen, die Kirche der ersten sieben Jahrhunderte habe den Primat des römischen Bischofs nicht anerkannt, so wäre dies durchaus fehlgegriffen. Ganz richtig sagt daher Theodoret: „Vormals nannte man dieselben Personen Presbyter

und Bischöfe; jene aber, die jetzt Bischöfe genannt werden, nannte man Apostel. Im Fortgange der Zeit aber überließ man den Namen des Apostolats den eigentlichen Aposteln, und legte den Namen des Episkopats jenen bei, die früher Apostel genannt wurden . . . So war Titus Apostel der Kreter, Timotheus Apostel der Asiaten.“ Zwar beruft man sich, um die Meinung, daß die älteste Kirche den Episkopat als eine vom Presbyterate verschiedene Stufe nicht kannte, auf einen Ausspruch des h. Hieronymus, worin dieser sagt: *Idem est presbyter, qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur: „ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae“, communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret et schismatum semina tollerentur. — — Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores* (comment. ad ep. P. ad Tit. cap. 1.) Gegen diesen Ausspruch des h. Kirchenlehrers ist aber zunächst zu bemerken, daß die Geschichte der ältesten Kirche von einem solchen *totius orbis decretum* und von einer solchen *ecclesiae consuetudo* durchaus nichts weiß. Dann hat, wie Estius (zu Tit. 1, 5.) richtig bemerkt, Hieronymus das Eigene, daß er bei Bekämpfung einer Ansicht oder eines Mißbrauchs leicht in das entgegengesetzte Extrem fällt, und seine Behauptungen recht auf die Spitze treibt. Wie er gegen Jovinian, um die Vorzüge der Jungfräuschaft hervorzuheben, den Ehestand auf ungebührnde Weise herabsetzte, so wollte er hier den Uebermuth der Diaconen, die sich an einigen Orten über die Presbyter stellten, niederdrücken, und setzte daher die Presbyter den Bischöfen gleich. An andern Stellen, wo er ruhiger spricht, drückt er sich ganz richtig aus; oft liegt auch in seinen Worten selbst die Correctur seiner Behauptungen. Wenn er z. B. in seinem Briefe an Evagrius, um den Stolz der Bischöfe

zu bekämpfen, fragt: *Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat?* — so liegt in dem *excepta ordinatione* der Vorzug der Bischöfe vor den Presbytern klar genug angedeutet. Darin besteht ja eben der Hauptvorzug des Episkopats vor dem Presbyterate, daß ersterer die Kraft der Fortpflanzung des Priesterthums, die *vis generativa sacerdotii* besitzt. — Man hat es wohl auffallend gefunden, daß Paulus in den Pastoralbriefen so vielfach von den ἐπισκόποις und πρεσβυτέροις spricht, in den übrigen Briefen hingegen des ἐπίσκοπος nur einmal (Phil. 1, 1.), der πρεσβύτεροι aber gar keine Erwähnung thut, und hat diesen Umstand als Grund gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe geltend machen wollen; allein ganz mit Unrecht. Die übrigen Briefe Pauli sind (der Brief an Philemon ausgenommen) an ganze Gemeinden gerichtet, die sich eben erst gebildet hatten und in welchen die hierarchische Ordnung sich noch nicht genau gegliedert hatte; in ihnen richtet der Apostel sein Augenmerk auf die Gesamtgemeinde, ohne der Vorsteher derselben besondere Erwähnung zu thun. Die Pastoralbriefe aber sind verfaßt in einer Zeit, in welcher die Gemeinden sich bereits förmlich eingerichtet hatten und bei der größern Ausbreitung der einzelnen Gemeinden auch ihr jedesmaliger Mittelpunkt mehr hervortrat; und sie sind gerichtet an kirchliche Vorsteher, Timotheus und Titus, um diesen Vorschriften zu geben über die vollständige Constituirung der Gemeinden. Kein Wunder also, daß der Apostel in ihnen der einzelnen kirchlichen Vorsteher häufig Erwähnung thut. — Das Verbum ὁρῶσθαι mit dem Genitiv heißt eigentlich „sich nach einer Sache ausstrecken“ d. h. nach etwas verlangen, streben. Die Nebenbedeutung des ehrgeizigen Strebens wird ohne Grund von Einigen eingelegt. Aber darf man überhaupt nach dem kirchlichen Vorsteheramte streben? und wie stimmt dieser Ausspruch des Apostels mit den Worten des h. Augustin: *Locus superior, sine quo regi populus non potest, etsi ita teneatur atque administretur, ut decet, tamen indecenter appetitur?* Die indirekte Antwort auf diese Fragen liegt in dem folgenden καλὸν ἔργον ἐπιθυμεῖ. Paulus nennt den Episkopat ein edles, edles (καλόν) Amt, weil es das Seelenheil der

Mitmenschen bezweckt, und wer nur dieses allein im Auge hat, darf nach der ἐπισκοπή verlangen; er nennt es aber ein ἔργον, ein mit vielen Pflichten, Mühen und Verantwortungen verbundenes Werk, also ein opus non dignitatem, laborem non delicias, wie der h. Hieronymus sagt, oder ein onus etiam angelicis humeris formidabile, wie das Concilium von Trient sich ausdrückt, und deshalb schreckt der Demüthige davor zurück. Schön sagt der h. Augustin: Otium sanctum quaerit charitas veritatis, negotium iustum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendae atque intuendae vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.

B. 2 ff. Da nun das Vorsteheramt ein so wichtiges Amt ist, so gibt Paulus die Eigenschaften an, die ein ἐπίσκοπος an sich haben müsse: „Es muß nun ein Vorsteher untadlich sein, Eines Weibes Mann, nüchtern, klug, anständig, gastfreundlich.“ — Der Apostel beginnt mit der allgemeinsten Eigenschaft, daß der ἐπίσκοπος sei ἀνεπίλημπτος d. h. von gutem Rufe, daß an seiner Ehre keine Makel hafte, da dies seine Wirksamkeit hemmen würde: Indecens est, si reprehensibilis sit reprehensor, sagt der h. Thomas. Daher galt auch der defectus bonae famae von jeher als ein kanonisches Hinderniß für den Empfang der h. Weihen. — Ueber den Sinn der zweiten Anforderung: μιᾷς γυναικὸς ἄνδρα, waren und sind die Ausleger getheilte Meinung: 1) Einige ältere legten den Hauptnachdruck auf δεῖ und γυναικός, und gaben den Worten den Sinn: „welcher ἐπίσκοπος werden will, der muß ein Weib haben“ d. h. der muß verheirathet sein. Allein abgesehen davon, daß in dieser Erklärung das μιᾷς, was doch gewiß nicht ohne Grund dasteht (s. Win. S. 18. S. 107.), vernachlässigt ist, so passen nach dieser Deutung die Worte nicht im Munde des Apostels. Paulus, der noch vor wenigen Jahren in seinem ersten Briefe an die Korinther (7, 7.) den Wunsch ausgesprochen, daß Alle sein möchten so wie er, nämlich unverheirathet, der in demselben Briefe den Ehestand so hoch erhoben hatte, und dessen beide Schüler und Mitarbeiter, Timotheus und Titus, ohne alle Sp

von Frau und Kindern uns entgentreten, konnte hier unmöglich sagen wollen: ein Bischof muß verheirathet sein. Wie im Folgenden das τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ nicht heißen kann: der Bischof muß Kinder haben — denn das wäre eine widersinnige Forderung — sondern: wenn er Kinder hat, so müssen diese gehorsam sein, eben so kann auch hier das μίας γυναικὸς ἄνδρα nur bedeuten: wenn ein Bischof verheirathet ist, so muß er Eines Weibes Mann sein. Das μίας bildet nicht den Gegensatz von „Keinem“, sondern von „Mehreren.“ — 2) Luther gibt den Sinn: der ἐπίσκοπος darf kein Unzüchtiger oder Ehebrecher sein, sondern soll sich mit seinem Einen Weibe begnügen. Allein diese Erklärung ist unsinnig; denn die Forderung kein Unzüchtiger oder Ehebrecher zu sein gilt für alle Christen und hätte vom Apostel nicht speciell für die kirchlichen Vorsteher urgirt zu werden brauchen. Auch würde Paulus, wenn er dies hätte sagen wollen, sich gewiß anders ausgedrückt haben, etwa: μὴ εἶναι μοῖχον. — 3) Mehrere ältere und neuere Ausleger glauben die Worte so deuten zu müssen: Wer nach dem Episkopate strebt, darf gegenwärtig als Christ nicht in Polygamie leben, oder früher als Jude oder Heide darin gelebt haben. Dieser Erklärung ist auch der h. Hieronymus nicht entschieden entgegen, und Theodoret sagt zu ihrer Rechtfertigung: Beim Beginne des Evangeliums sei der ehelose Stand weder von den Heiden geübt noch von den Juden zugelassen worden. Da nun Heiden und Juden, bevor sie Christen geworden, mit zwei, drei und noch mehreren Frauen zugleich in einer gesetzlichen Ehe könnten gelebt und dieselben auch mit in die christliche Gemeinde herübergebracht haben, so erkläre der Apostel, nur wer mit Einer Frau (gleichzeitig) lebe, sei würdig zum bischöflichen Amte: τὸν μὴ μόνῃ γυναικὶ συνοικοῦντα σωφρόνως τῆς ἐπισκοπικῆς ἄξιον εἶναι χειροτονίας. Allein, daß diese Worte nicht den Sinn haben: wer Bischof werden will, darf gegenwärtig nicht mehrere Frauen zugleich haben, in Polygamie leben, ist klar. Denn ein solches Verbot versteht sich ganz von selbst, da die Polygamie ebenso wie Mord und Straßenraub dem Wesen des Christenthums widerstreitet. Lächerlich aber wäre es, hier dem Apostel die Worte in den

Mund zu legen: der Bischof darf kein Mörder, kein Straßenräuber sein. Aber auch den andern Sinn: wer Bischof werden will, darf nicht, bevor er Christ geworden, als Jude oder Heide mehrere Frauen zugleich gehabt haben, können wir diesen Worten des Apostels nicht füglich unterlegen. Denn sollten die Worte diesen Sinn haben, so müßte angenommen werden, daß die Polygamie in der damaligen Zeit unter den Juden und Heiden etwas ganz Gewöhnliches gewesen sei. Zu einer solchen Annahme sind wir aber durchaus nicht berechtigt. Im ganzen neuen Testamente finden wir keine einzige Spur von gleichzeitiger Polygamie unter den Juden. Hätte sie bestanden, so würde gewiß der Herr, welcher sich wiederholt und mit aller Strenge gegen die Wiederverheirathung, nachdem die Gattin entlassen, ausspricht, sie strenge getadelt haben. Und die Apostel, welche so oft die Werke des Fleisches aufzählen, würden gewiß die Polygamie, wenn sie bestanden hätte, nicht vergessen haben. Wir finden aber darüber kein Wort. Was nun aber die Heiden angeht, so hatte bei den Griechen sowohl als bei den Römern die Polygamie Infamie zur Folge und wurde als Ehebruch bestraft. *) Bekannt ist, daß Julius Cäsar, als er den Vorschlag machte, in Rom die Polygamie einzuführen, allgemeinen Widerspruch fand. — 4) Beza und andere Ausleger nach ihm fassen die Worte in dem Sinne: Wer als Bischof angeordnet werden soll, darf nicht seine erste Frau verstoßen haben, und nun mit einer andern verheirathet sein. Diese Deutung hat beim ersten Anblicke viel für sich; denn allerdings war damals unter den Juden sowohl als Heiden die Ehescheidung und Wiederverheirathung an der Tagesordnung. Cicero z. B. trennte sich von seiner ersten Frau, um eine reichere zu nehmen, von seiner zweiten, weil sie über den Tod seiner Tochter nicht betrübt genug gewesen sei; und der jüdische Priester Josephus verstieß seine erste Frau, bloß „weil ihre Sitten ihm nicht gefielen“, und schritt dann zu einer zweiten und selbst dritten Ehe. Wie leicht konnte also diese Sitte in der ersten Zeit ins Christenthum herübergenommen werden? —

*) Vgl. Döllinger's Heidenth. und Judenth. S. 679. 699.

Allein der Apostel, welcher 1 Kor. 7, 10 f. sagt: „Denen die verhehlicht sind, gebiete nicht ich, sondern der Herr: da Weib scheide sich nicht von ihrem Manne; wenn sie geschieden ist, bleibe sie ehelos oder versöhne sich mit ihrem Manne und der Mann entlasse sein Weib nicht“, — kann unmöglich die Worte *μίας γυναικὸς ἄνδρα* in diesem Sinne gesprochen haben. Denn war die Ehescheidung und Wiederverheirathung vermöge des Ausspruches des Herrn (vgl. Matth. 5, 32. 19, 9. Mark. 10, 11 f. Luk. 16, 18.) schon jedem Christen verboten, so brauchte der Apostel dieses Verbot bei den Bischöfen nicht besonders zu urgiren; es verstand sich von selbst. — 5) Es bleibt uns jetzt nur noch eine Auslegung übrig und zwar die: Welcher als Bischof angeordnet werden soll, darf nur einmal ein Weib genommen haben. Daß dies der wahre Sinn sei, daß somit Paulus bei den Worten *μίας γυναικὸς ἄνδρα* die successive und nicht die gleichzeitige Polygamie im Auge gehabt habe, zeigt auch unverkennbar die Stelle unten 5, 9., wo er vorschreibt, daß die Wittwe, welche als Diaconisse angestellt werde, „Eines Mannes Weib“ gewesen sei. Hiemit kann er gewiß nicht sagen wollen, sie dürfe nicht mehrere Männer zugleich oder nach Verlassung des einen Mannes einen zweiten genommen haben, sondern nur, sie dürfe nur einmal verheirathet gewesen sein. Ganz analog ist an unserer Stelle die Vorschrift für den kirchlichen Vorsteher. Hier entsteht nun aber die Frage: da der Apostel nicht überhaupt die zweite Ehe verwirft, sondern sie sogar für diejenigen, die sich nicht enthalten können, anrät (vgl. 1 Kor. 7, 9. 1 Tim. 5, 14.), warum will er nicht, daß ein zum zweiten Male Verhehlichter als Bischof angestellt werde? — Die Antwort hierauf gibt Paulus selber Tit. 1, 8., wo er sagt, der kirchliche Vorsteher müsse enthaltsam (*ἐγκρατής*) sein. Der Priester soll mit dem Beispiele der Enthaltensamkeit den Gläubigen vorgehen; das Schreiten zu einer zweiten Ehe ist aber meistens ein Beweis der Unenthaltensamkeit. Dann hat auch die zweite Ehe etwas, wenn auch nicht dem Wesen der Ehe Widersprechendes, so doch die reine Idee derselben Trübendes an sich. Das Wesen der Ehe besteht in der rückhaltlosen Wechselhingabe eines Mannes und einer Frau, so zwar, daß

Beide Ein Leib werden. Ist diese Wechselgabe aber nicht bloß leiblich vollzogen, sondern auch eine freiwillige geistige Hingabe in Liebe gewesen, dann hat es für das reine Gefühl etwas Belcidigendes, wenn nach dem Tode des einen Theils der überlebende Gatte wiederum einer andern Person sich eben so rückhaltlos hingibt; es erscheint als eine Art von Treubruch. Dies fühlte auch der gesunde Sinn der Heiden wohl, welche die einmalige Ehe so hoch hielten. In Rom hatte die pudicitia einen Tempel, in welchem nur unbescholtene Matronen opfern durften, welche einmal verheirathet waren; und es war eine Zierde auf den Epitaphien römischer Frauen, wenn angemerkt werden konnte, daß sie univirae gewesen seien. Besondern Werth legte man auf die eine und einzige Ehe bei Priestern; der pontifex maximus und die flamines bei den Römern durften nur einmal heirathen. Was aber die christliche Ehe insbesondere angeht, so ist sie ein Bild der Einheit Christi mit der Kirche (vgl. Eph. 5, 32.); dies Bild wird aber getrübt durch die zweite Ehe. Daher die Abneigung der ältesten Väter gegen die zweite Ehe. Athenagoras (leg. pro Christ.) nennt sie geradezu eine *εὐπρεπὴς μοιχεία*, und Tertullian verwirft sie, wie die Montanisten überhaupt, schlechthin. Gehen diese beiden zu weit, so spricht Clemens von Alex. ganz das Rechte aus, wenn er (Stromm. III. p. 461.) sagt: welcher sich zum zweiten Male verheirathe, sündige zwar nicht; οὐ γὰρ κεκάλυται πρὸς τοῦ νόμου, οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα. Hiemit stimmt dann auch die älteste kirchliche Observanz überein. Diese gestattete der zweiten Ehe nicht den festlichen Pomp, mit welchem die erste eingegangen zu werden pflegte, Schleier und Krone und solenne priesterliche Einsegnung. Der Dignatus blieb von klerikalischen Würden ausgeschlossen; auch wurde ihm die Wohlthat der kirchlichen Almosen hin und wieder nicht zu Theil und wurden anderweitige Bußübungen ihm aufgelegt. Diese Observanz der alten Kirche bildet den besten Commentar zu unserer Stelle und bestätigt die gegebene Erklärung. — Der ἐπίσκοπος soll ferner sein νηφάλιος, nüchtern nämlich im Geiste d. i. durch keine Leidenschaft, Aufregung verblendet und im Urtheilen gehindert. Aus die-

ser Nüchternheit des Geistes entspringt dann der klare Blick in alle Verhältnisse des Lebens, der richtige Takt; und diese Eigenschaft wird ausgedrückt durch das folgende *σαφραν*. Er soll sein *κόσμιος* d. i. in seinem ganzen Aeußern Würde und Anstand beobachtend, ebenso fern von fleingeistiger Ziererei und Bornehmthuerei, als von rüdem Wesen und schmutzigem Aeußern, ein *vir compositus et ordinatus* (Seneca). — Zu *φιλόξενος* vgl. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. Es ist damit die Gastfreundschaft gegen dürstige, vertriebene, verfolgte Christen, gegen umherreisende Lehrer des Evangeliums u. s. w. gemeint, nicht das Abhalten glänzender Mähler und üppiger Gelage. — Das folgende *διδακτικός* ist nicht = *docilis*, „gelehrig“, sondern „lehrfähig“, mit guten Lehrgaben versehen, *δυνατὸς παρακαλεῖν καὶ ἐλέγχειν*, wie es Tit. 1, 9. umschrieben wird. — B. 3 f. Als weitere Eigenschaften eines Bischofes werden angegeben: er darf „nicht dem Trunke ergeben“ sein (vgl. B. 8. Tit. 2, 3.). Denn wie könnte er als ein Trunkenbold die gehörige Wachsamkeit üben? wie Mäßigkeit und Selbstverläugnung predigen? Und: *venter mero aestuans facile despumat in libidinem*, sagt der h. Hieronymus. Ferner: „kein Schläger“ d. i. er darf nicht ein solcher sein, der bei der geringsten Veranlassung heftig aufbrauset, schimpft und lärmt, weil dies einen Mangel an Selbstbeherrschung voraussetzt und die Untergebenen zurückstößt. Solche Polterer und Lärmer können nicht Diener dessen sein, „der nicht zankte noch schrie, dessen Stimme Niemand auf den Gassen hörte, der das zerknickte Rohr nicht zerbrach und den glimmenden Docht nicht auslöschte“, Ezech. 34, 16. Das *μὴ αἰσχροκερδῆ*, welches die Recepta hinter *μὴ πλήκτην* hat, fehlt bei den gewichtigsten Zeugen und ist aus Tit. 1, 7. herübergenommen. — Das Gegentheil von *πλήκτης* ist *ἐπιεικής* „nachgiebig“, sanft, und *ἀμαχος* „nicht zankfüchtig.“ Die Ursache vielen Streites und Zankes ist das Geld; daher fügt Paulus hinzu: der Bischof müsse *ἀφιλόργυρον* d. i. „nicht geizig“ sein. — B. 4. Der Bischof muß „dem eigenen Hause wohl vorstehen“, und dadurch gleichsam die Probe ablegen, daß er fähig sei zu lenken und zu regieren; seine Tüchtigkeit muß sich in dem kleineren Familienkreise schon erprobt haben, che

er als Vorsteher einer größern Familie, der christlichen Gemeinde, angenommen wird. Ob er aber seinem Hause wohl vorstehe, zeigt sich am besten darin, wenn er gehorsame, sittsame Kinder hat. Daher: Und er muß „Kinder haben, die im Gehorsame stehen mit aller Sittsamkeit.“ Der Nachdruck liegt hier nicht auf τέκνα ἔχοντα, so daß der Sinn wäre: ein ἐπίσκοπος muß Kinder haben, sondern auf ἐν ὑποταγῇ = ὑπότακτα: wenn er Kinder hat, so müssen sie gehorsam sein. Enge an ἐν ὑποταγῇ schließt sich das μετὰ πάσης σεμνότητος, welches seine Erklärung findet in dem μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἁσωτίας, Tit. 1, 6. So verbindet auch die Vulgata, welche cum omni castitate übersetzt. Falsch beziehen Einige es auf ἔχοντα: „er muß die Kinder in Gehorsam halten mit aller Würde, oder mit allem Ernste.“

B. 5. In einer Parenthese gibt Paulus den Grund für die vorhergehende Anforderung an, indem er in Form eines Schlusses a minori ad maius also argumentirt: „Wenn aber Jemand seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes Sorge tragen?“ Die ἐκκλησία Θεοῦ d. i. die christliche Gemeinde ist eine große Familie (vgl. B. 15.); alle Gläubigen sind als Kinder Gottes unter einander Brüder, der ἐπίσκοπος ist der οἰκόνομος. Wenn nun Jemand seiner eigenen kleineren Familie nicht vorzustehen weiß, so zeigt er eben damit, daß er nicht zum Verwalter der größern Gottesfamilie taugt.

B. 6 f. Paulus fährt fort in der Aufzählung der Eigenschaften eines ἐπίσκοπος: „er darf nicht ein Neuling sein, damit er nicht aufgeblasen in das Gericht des Teufels falle.“ — νεόφυτος heißt eigentlich ein Neugepflanzter. Dem Ausdrücke liegt das Bild einer Pflanzung zum Grunde, welches der Apostel Röm. 11, 17 ff. weiter ausführt: die Kirche ist eine Pflanzung Gottes, Christus ist der Delbaum; durch die Taufe wird der Mensch diesem Delbaume eingepfropft und zieht von diesem fortan eine wahre Lebenskraft. Einen Neueingepfropften nun d. i. taufen Neugetauften (νεοβάπτιστος, Theophyl., νεοκατήχητος, Chrysostom.) soll man nicht zum Bischof nehmen, damit

eine so schnelle Erhebung ihn nicht übermüthig mache und aufblähe, und der Uebermuth ihm dann dieselbe Strafe zuziehe, welche den aus Hochmuth gefallenen Satan traf (vgl. Job 9.). Wir nehmen also mit den Meisten τοῦ διαβόλου als objektiven Genitiv: in tale iudicium, in quo etiam diabolus incidit (Hieronym.). Diejenigen, welche die subjektive Fassung des Genit. τοῦ διαβόλου vorziehen, erklären: „damit er nicht falle in die Anklage oder Verläumdung, welche der Teufel durch seine Werkzeuge, die Widersacher des Christenthums, übt“ d. h. mit andern Worten: damit er durch seine Aufgeblasenheit den Gegnern des Christenthums keinen Anlaß zu Schmähungen gebe. Aehnlich Erasmus, welcher διάβολος geradezu = calumniator nimmt: ne elatus in superbiam pateat calumniis hominum maledicorum. Allein diese Deutung greift dem Folgenden einigermaßen vor. — Die Kirche hielt immer an dieser Vorschrift des Apostels, daß kein Neophyt zur priesterlichen Würde erhoben werde, fest; nur in ganz besondern Fällen ließ sie Ausnahmen zu z. B. beim h. Ambrosius, Nektarius u. A. — B. 7. Die letzte Anforderung, die Paulus an einen Candidaten der ἐπισκοπή stellt, ist, daß er auch bei den Nichtchristen in gutem Rufe und in Achtung stehe: „Er muß aber auch ein gutes Zeugniß haben von denen, die draußen (nämlich außerhalb der christlichen Gemeinde) sind.“ Und als Grund hiefür gibt er an: „damit er nicht in Schmach ver falle und in die Schlinge des Teufels.“ Wir ziehen am besten den Genit. τοῦ διαβόλου bloß zu παγίδα und nicht mit Einigen auch πόνειδισμόν: „in Lasterung und Schlinge des Teufels.“ Sollte er auch zu πόνειδισμόν gehören, so müßte die Wortstellung sein: ἵνα μὴ εἰς πόνειδισμόν καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου ἐμπέσῃ. Das allein für sich dastehende πόνειδισμός bezeichnet die Schmach, die Verachtung bei der Gemeinde, der ein ἐπίσκοπος nicht würde entgehen können von dessen frühern Leben als Nichtchristen manches Anstößige unter seinen ehemaligen Genossen bekannt wäre. Säh nun ein solcher, der schon als Nichtchrist unter Nichtchristen übel berüchtigt gewesen war, sich seines frühern schlechten Wandels wegen von seiner nunmehrigen Gemeinde verachtet

so könnte dies leicht für ihn eine Versuchung werden, dem Christenthum ganz zu entsagen und so in die Schlinge des Teufels zu fallen. Der Teufel könnte sich der Schmach, die einen selbst bei den Nichtchristen verrufenen Mann nothwendig als ἐπίσκοπος treffen müßte, leicht als eines Reizmittels bedienen, um ihn wieder zu den Ungläubigen herüberzuziehen, da diese nicht soviel als die strengern Christen aus seinen früheren Verirrungen machen. So nach dem h. Thomas Estius, Heydenreich u. A. — Das Bild in παγίδα ist hergenommen von der Jagd.

V. 8 ff. Von den Priestern steigt nun Paulus hinab zu den Diakonen und gibt ebenfalls die Eigenschaften an, die ein Diakon an sich haben müsse. Wenn auch die Ausdrücke προεστώς und ἐπίσκοπος in der h. Schrift ohne Unterschied gebraucht werden und Träger einer und derselben Würde bezeichnen, so wird doch der Ausdruck διάκονος immer getrennt von beiden unterschieden (vgl. Phil. 1, 1.), und es liegt uns ob zu untersuchen, welches Amt die hh. Schriftsteller des N. T. mit diesem Worte bezeichneten. Nach der Etymologie bezeichnet διάκονος einen Diener. Nun gab es schon gleich im Beginne der Kirche in der Gemeinde Leute, welche mit untergeordneten Dienstleistungen beauftragt waren. Wir sehen dies aus Apstg. 5, 1 ff., wo die Geschichte des Ananias und der Sapphira erzählt wird. Als nämlich diese wegen ihrer Lüge todt zu den Füßen des Apostels Petrus niedersielen, da traten Diener herein, welche die Leichen wegtrugen und begruben; diese werden οἱ νεώτεροι, auch οἱ νεαροὶ genannt. Daß Lukas mit diesen Ausdrücken nicht jüngere Leute überhaupt, sondern Männer bezeichnen will, deren das Amt der Todtenbeerdigung oblag, zeigt schon der vorgesetzte Artikel. Die Bezeichnung ist hergenommen aus dem hebräischen, wo נָעָרִים sowohl „junge Männer“ als auch „Diener“ bedeutet, ebenso wie der Ausdruck זָקֵן = προεστώς sowohl „ältere Männer“ als auch „Vorsteher“ bezeichnet. Der Name διάκονοι für diese Diener der Gemeinde kam, wie es scheint, erst auf, seitdem die hellenistischen Christen über Vernachlässigung ihrer Wittwen bei der täglichen Almosenspendung Klage führten, und die Apostel dadurch sich veranlaßt sahen, zu den schon vorhandenen

Armenpflegern, welche bisher auf hebräische Weise *πρωτοκλήτοι* genannt wurden, noch sieben hellenistische wählen zu lassen (vgl. Apg. 6, 1 ff.). Daß nämlich schon vor Erwählung dieser sieben Männer der Dienst der Aus spendung bestand, zeigt die in der Gemeinde zu Jerusalem schon vorher bestehende Gütergemeinschaft; und daß neben den Aposteln auch schon vorher eigene Armenpfleger da waren, ist höchst wahrscheinlich. Denn die neu aufgestellten sieben Männer waren, wie ihre Namen (Apg. 6, 5.) ausweisen, lauter Hellenisten, was sicher nicht der Fall würde gewesen sein, wenn nicht schon Diener aus den palästinensischen Judenthümern da gewesen wären. — Das erste Geschäft dieser *διάκονοι* war also die Verpflegung der Armen aus den gemeinschaftlichen Gaben der Gläubigen; daher auch ihr Name. Denn *διακονεῖν*, *διακονία* wird im N. T. häufig von der Almosenspendung an die Armen oder überhaupt von der Erweisung der Werke der Barmherzigkeit gebraucht (vgl. Röm. 15, 25. 2 Kor. 8, 19 f. Hebr. 6, 10 u. a. St.). Da aber ihr Amt sich nicht bloß auf die leibliche Verpflegung erstreckte, sieht man aus der Anforderung, welche die Apostel an sie machen, „voll h. Geistes und Weisheit zu sein“ (Apg. 6, 3.); dann daraus, daß sie unter Gebet und Handauflegung, also unter Gnadenertheilung in ihr Amt eingesetzt werden (Apg. 6, 6.); ferner daraus, daß sie als Lehraufstreter und das Evangelium verbreiten (Apg. 6, 8 ff.) endlich erhellt dies aus dem Umstande, daß wir auch in den kleinasiatischen Gemeinden, wo eine Gütergemeinschaft unter den Christen nicht Statt fand, Diaconen finden z. B. hier in Ephesus, dann auch in Philippi (Phil. 1, 1.). — Nachdem Gesagten haben wir also unter den Diaconen ausgewählt und geweihte Gehülfen der geistlichen Vorsteher zu denken, denen die Besorgung leiblicher Dienstleistungen in und außer den gottesdienstlichen Versammlungen und in besondern Fällen auch das Amt zu predigen oblag. Wahrscheinlich gehörte auch die Aus spendung der Eucharistie zu ihren Obliegenheiten; denn das *διακονεῖν τραπέζης*, von welchem Apg. 6, 2. die Rede ist, haben wir wohl nicht allein auf die Spendung der leiblichen Speise zu beziehen, sondern auch auf die *τράπεζα μυστικὴ* der h. Eucharistie. —

Da nun der Einfluß der Diakonen auf die Gemeinde vermöge ihrer Stellung ein bedeutender, ihre Wirksamkeit auf die Gläubigen in mehrfacher Beziehung viel unmittelbarer war, als die der ἐπίσκοποι oder πρεσβύτεροι, so war bei ihrer Auswahl die größte Behutsamkeit und Vorsicht nöthig. Daher gibt Paulus dem Timotheus die Eigenschaften an, die ein Diakon an sich haben müsse, welche im Wesentlichen mit den Anforderungen an einen ἐπίσκοπος übereinstimmen. Er sagt: „Die Diakonen (müssen) gleicherweise ehrbar (sein), nicht doppelzüngig, nicht vielem Weintrinken ergeben, nicht nach schändlichem Gewinne strebend, behaltend das Geheimniß des Glaubens in reinem Gewissen.“ Zu dem Accusat. διακόνους ist aus dem Vorhergehenden δεῖ εἶναι zu ergänzen. — ὡσαύτως „ebenso“, nämlich wie die ἐπίσκοποι. Die Diakonen sollen also sein 1) σεμνοί, honesti, graves, compositi d. h. sie müssen ein gesetztes, anständiges, ehrbares Benehmen haben. In dem pudicos der Vulgata ist der Begriff des Wortes etwas zu enge gefaßt. — 2) μὴ δίλογοι. Ein δίλογος = διπλῶς ὡς, homo duplex, ist ein zweizüngiger, zweideutiger und daher unzuverlässiger, falscher Mensch. 3) μὴ οἶνω πολλῶ προσέχοντες (vgl. B. 3. μὴ πάροιον). — προσέχειν hier wie 4, 13. Hebr. 7, 13. im Sinne von „ergeben sein.“ 4) μὴ αἰσχροκερδεῖς. Als Almosenpfleger, Krankenbesucher hatten gerade die Diakonen Gelegenheit zu Unterschlagungen der ihnen anvertrauten Gelder, Erbschleichereien u. s. w. 5) ἔχοντες τὸ μυστήριον κ. τ. λ. Unter μυστήριον versteht der Apostel hier, wie oft, die ganze durch Jesus Christus uns kund gewordene Wahrheit. Er nennt diese ein Geheimniß, weil sie vorher verborgen war und nur durch Offenbarung von Seite Gottes den Menschen bekannt wurde; er nennt sie ein Geheimniß des Glaubens, weil sie den Inhalt des Glaubens bildet und nur durch Glauben von dem Menschen erfaßt und festgehalten werden kann. Was Paulus hier τὸ μυστήριον τῆς πίστεως nennt, bezeichnet er gleich B. 16. durch τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, oder auch μυστ. τοῦ εὐαγγελίου (Eph. 6, 19.), μυστ. τοῦ Χριστοῦ (Kol. 4, 3.). Dasselbe ist τὸ μυστήριον τῆς

βασιλείας τῶν οὐρανῶν Matth. 13, 11. — Dieses Glaubensgeheimniß nun sollen sie bewahren ἐν καρδίᾳ συνειδήσει. Christlicher Glaube und christliches Leben stehen in der innigsten Wechselwirkung: wer praktisch im Leben die christliche Wahrheit verläugnet, wird auch bald dahin kommen sie theoretisch zu läugnen. Der praktische Atheismus ging immer und überall dem theoretischen vorher (vgl. zu Röm. 1, 21.). — B. 10. Eben weil nun das Amt der Diakonen ein so wichtiges ist, „sollen sie aber auch zuerst geprüft werden, ob sie nämlich die genannten Erfordernisse an sich haben; dann, wenn sie untadelig sind, sollen sie das Diaconat verwalten.“ Von wem diese Prüfung ausgehen solle, sagt Paulus nicht ausdrücklich; es versteht sich aber von selbst: hier von Timotheus, überhaupt von dem obersten ἐπίσκοπος der Gemeinde. Das Verbum διακονεῖν in bestimmter Beziehung auf das Diaconenamt findet sich außer hier und B. 13. nur noch 1. Petr. 4, 11.

B. 11. Von den Diakonen geht Paulus zu den Frauen über, um gleich im folgenden Verse wieder zu den Diakonen zurückzukehren. Er sagt: „Die Frauen (müssen) gleicherweise ehrbar sein, nicht verläumderisch, nüchtern, treu in Allem.“ Daß der Apostel hier nicht von Frauen im Allgemeinen spreche, ist aus dem ganzen Zusammenhange klar; schwierig ist aber die Frage, welche Frauen er speciell im Auge habe. Einige neuere Ausleger (Heydenreich, Lünemann) meinen, es sei hier von den Frauen der Diakonen die Rede, und der Apostel thue dieser insbesondere Erwähnung, weil das Amt der Diakonen, namentlich sofern es in Armen- und Krankenpflege bestand, der Art war, daß ihre Frauen ihnen dabei zur Hand zu gehen hätten. Andere (Estius, Mack) sind der Ansicht, daß die Frauen der ἐπίσκοποι und διάκονοι zugleich gemeint seien und Paulus wolle sagen: auch die Frauen der geistlichen Vorsteher und der Diakonen müssen anständig u. s. w. sein, damit auch von dieser Seite kein Tadel auf sie falle und ihre Wirksamkeit nicht gehemmt werde. Allein nach beiden Auffassungen sollte man γυναῖκας αὐτῶν erwarten. Bessers scheint daher die Ansicht der ältern Ausleger, Chrysostomus, Theophyl., Deffenen. u. A., daß nämlich hier von den so-

genannten Diaconissen die Rede sei, von denen Paulus unten Kap. 5. weiter spricht, und die dort *χῆραι*; Röm. 16, 1. aber ebenfalls *διακονοί* genannt werden. Für diese Deutung scheint sowohl die Verbindungspartikel *ὡσαύτως*, wodurch hier, wie B. 8., der Uebergang zu einem ganz neuen Gegenstande gemacht wird, zu sprechen, als auch das Prädikat *πιστὰς ἐν πᾶσιν*, welches man am besten auf die Obliegenheiten der Diaconissinnen, die Verwendung der anvertrauten Gelder u. dgl. bezieht. Wenn hier von den Frauen der Diaconen die Rede wäre, so bezöge sich *πιστὰς ἐν πᾶσιν* auf die Pflichten der ehelichen und häuslichen Treue; dann würde aber das Ganze hinter B. 12. gehören, wo von den häuslichen Verhältnissen der Diaconen die Rede ist. — Das Adjektiv *διάβολος* kommt nur in den Pastoralbriefen vor (2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3.). Ueber *νηφαλίους* s. zu B. 2.

B. 12 f. Nachdem Paulus B. 12. gesagt hat, bei der Anstellung der Diaconen solle ebenso wie bei den *ἐπισκόποις* darauf Rücksicht genommen werden, daß sie nur einmal verheirathet sind (vgl. B. 2.), und sich als gute Haus- und Familienväter bewähren (vgl. B. 4.), so beschließt er B. 13. diesen Abschnitt damit, daß er den Grund angibt (*γάρ*), warum die Diaconen die genannten Eigenschaften an sich haben müssen: „Als Diaconen sollen angestellt werden Männer Eines Weibes, die ihren Kindern gut vorstehen und ihren Häusern. Denn die das Diaconat gut verwaltet haben (vgl. B. 10.), erwerben sich eine schöne Stufe und viele Zuvorsicht im Glauben in Christo Jesu.“ Schwierigkeit macht hier besonders die Erklärung von *βαθμὸν καλόν*. Das Wort *βαθμός* (ionisch *βασμός*, von *βαίνω*) heißt ursprünglich „Tritt, Stufe“, und wird sowohl im eigentlichen als auch im übertragenen Sinne von Ehrenstellen, Aemtern u. s. w. gebraucht. Einige Ausleger (Theodoret, de Bette) verstehen den Ausdruck von der ewigen Seligkeit, und denken dabei an das Wort des Herrn an den treuen Knecht (Matth. 25, 21.): *ἐπὶ ὀλίγα ἢς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω* (vgl. unten 6, 19.). Allein zu dieser Erklärung paßt das folgende *καὶ πολλὴν παρόρησίαν ἐν πίστει*.

nicht; es müßte dies wenigstens voranstehen. Andere giehe βαθμὸν καλόν mit zu ἐν πίστει, und erklären entweder „sie erwerben sich eine schöne Stellung — im Glauben d. h. einen bedeutenden Einfluß, um für den Glauben zu wirken, einen einflußreichen Posten (Rath), — oder nehmen βαθμὸν im Sinne von προκοπήν: „sie erwerben sich einen schönen Fortschritt — im Glauben“ (Chrysostom.). Die meisten Ausleger aber, ältere sowohl wie neuere (Ambrosius Theophyl., Estius, Corn. a Lap.), beziehen den Ausdruck βαθμὸν καλόν auf die verschiedenen Stufen der Hierarchie, so daß der Sinn ist: diejenigen, welche das Diakonat gut verwalten, bahnen sich durch diese gute Verwaltung den Weg zu einem höhern Amte, zum Presbyterat u. s. w. Diese Erklärung ist die natürlichste und paßt am besten zu dem ganzen Gedankengange. Oben B. 1 ff. hat Paulus von solchen gesprochen, welche nach dem Episkopat (Presbyterate) strebten, und er hat dieses Streben nicht gerüfelt, vielmehr gesagt, daß sie nach einem schönen Amt trachteten. Hier zeigt er ihnen nun den Weg, wie sie zu diesem Ziele gelangen können: nur durch treue Verwaltung des Diakonats erwerben sie sich jenes καλὸν ἔργον, welches er hier mit Rücksicht auf das Diakonat einen καλὸν βαθμὸν nennt. — Gegen diese Erklärung darf man nichts einwenden, daß, wenn der Apostel ein solches Aufsteigen vom Diakonate zum Presbyterate hätte ausdrücken wollen, er nicht καλόν sondern κρείττονα oder ὑψηλότερον hätte schreiben müssen. Denn er gebraucht gerade καλός mit Rücksicht auf das καλὸν ἔργον B. 1. Eine andere Einwendung gegen die gegebene Deutung hat man hergenommen aus dem Verbum περιποιεῖσθαι, indem man meint, Paulus habe, wenn er von einer höhern Amtsstufe habe sprechen wollen, das Verbum ἐπαναβήσασθαι gebrauchen müssen. Allerdings hätte letzteres Wort gut zu βαθμός gepaßt, aber durchaus nicht zu πολλήν παρόρησιν. Paulus wählte deshalb der Kürze wegen ein Verbum, welches zu beiden Ausdrücken paßt. Unter παρόρησία ἐν πίστει haben wir dann die Freimüthigkeit in dem Bekenntnisse und in der Verkündigung des Glaubens den Glaubensmuth zu verstehen. Dieser Glaube wird näher bezeichnet durch den Zusatz τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Der ächt paulinische Ausdruck πίστις ἐν Χρ. Ἰησ. (vgl. Gal. 3, 26. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4.) ist nicht zu verwechseln mit πίστις εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Jener bezeichnet den Glauben, der in Christo sein Element hat, in ihm wurzelt, in die innigste Verbindung mit ihm setzt und aus ihm seine ganze Lebenskraft hat, also die sogenannte fides charitate formata, wohingegen dieser mehr das Glaubensobject andeutet. — Der Sinn des Ganzen ist also: wer das Diakonat gut verwaltet, der bahnt sich den Weg zu einem höheren Amte und kann dieses mit voller Freimüthigkeit und Glaubensfreudigkeit verwalten.

§ 4. Die Irrelehrer.

3, 14 — 4, 10.

Die vorhergehenden Anweisungen hat Paulus seinem Jünger Timotheus schriftlich gegeben, damit dieser wisse, wie er sich als Verwalter des Hauses Gottes, der christlichen Gemeinde, zu verhalten, was er dort anzuordnen, welche er als seine Gehülfen anzunehmen habe. Er hofft bald mündlich diese Vorschriften vervollständigen zu können; er hat aber diese vorläufigen Anweisungen für nöthig erachtet, weil es gefährliche Zeiten für die Kirche voraussetzt. Zwar wird die Kirche als solche in dem Bekenntnisse der Wahrheit nicht wanken, sie wird festhalten an der besetzenden Lehre von Christo, dem Gottmenschen und Erlöser; allein es werden Manche von diesem Glauben abfallen und durch einen falschen Schein von Frömmigkeit auch Andere zu verführen suchen. Diesen soll Timotheus durch Wort und Beispiel entgegenwirken.

B. 14 f. Die Lesart schwankt zwischen τῷ Χρ. (Tischend.) und ἐν τῷ Χρ. (Lachm.). Da die äußern Zeugen für beide Lesarten fast gleich sind, so möchte die erstere als die schwächeren den Vorzug verdienen: „Dieses schreibe ich dir in der Hoffnung bald zu dir zu kommen; wenn ich jedoch verziehe, damit du wissest, wie du im Hause Gottes wandeln sollst, das da ist die Kirche des lebendigen Gottes, die Säule und Grundfest der Wahrheit.“ — ταῦτα bezieht sich auf die vorhergehenden Vorschriften von 2, 1. an. Der Parti-

cipialſatz ἐλπίζων — — τάχιον gibt den adverbſativ
 Grund des Schreibens an; denn das Particip. ἐλπίζων
 durch καίπερ aufzulöſen. Der eigentliche Grund liegt
 dem ἵνα εἰδῆς κ. τ. λ.: obwohl Paulus hofft, bald, als
 zu erwarten ſteht oder ſtand (der Comparat. τάχιον
 nicht durchaus gleichbedeutend mit dem Positiv ταχέως; vielmehr
 iſt die Comparation nur zurückgetreten), zum Timotheus
 nach Ephesus zu kommen, ſo hat er doch, da ſich
 dieſer Hoffnung ſeine Ankuft möglicher Weiſe noch verziehen
 kann, vorläufig an ihn geſchrieben, damit er wiſſe, wie
 er im Hauſe Gottes, zu deſſen οἰκονομος er beſtellt iſt,
 verhalten ſolle. Die chriſtliche Gemeinde ein Haus, eine
 Familie Gottes zu nennen, iſt dem Apoſtel gewöhnlich (vgl.
 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. Eph. 22, 22. 2 Tim. 2, 20.).
 Hergenommen iſt dieſes Bild aus dem A. T., wo Iſrael häu-
 fig יְהוָה בֵּית genannt wird (vgl. Hoſ. 8, 1. 9, 8. 15.).
 Paulus nennt hier die chriſtliche Gemeinde mit Nachdruck die
 Kirche des lebendigen Gottes, im Gegenſatz zu den to-
 ten Götzen der Heiden: in ihr waltet fortwährend, ihr iſt
 immer gegenwärtig der lebendige Gott, und eben deſhalb
 iſt ſie auch eine Säule und Grundfeſte der Wahrheit. Die
 Kirche iſt eine Säule, ein Pfeiler (στῦλος) der Wahr-
 heit, indem ſie dieſelbe vor aller Welt ſichtbar emporhält, ſie
 allen verkündet; ſie iſt eine Grundfeſte (ἐδραίωμα = *fundamentum*,
 μέλιος, 2 Tim. 2, 19.) der Wahrheit, weil in ihr die
 Wahrheit ſicher und feſt ruht, allen Schwankungen enthoben
 iſt, bei allen Angriffen der Irrlehrer — denn von die-
 ſen will Paulus gleich reden — unverrückt bleibt. Mit vo-
 llem Rechte führen die katholiſchen Theologen dieſe Stelle
 als ein neutestamentliches Zeugniß für die Unfehlbarkeit
 der Kirche. Denn iſt die Kirche das Haus, worin der le-
 bendige Gott waltet, hat dieſer ſie zu einem Pfeiler und
 zu einer Grundfeſte gemacht, auf welcher die Wahrheit
 ruht und durch welchen ſie getragen wird, ſo wird eben dieſe
 Gott ſie auch vor Irrthum ſchützen; wäre ſie dem Irrthum
 zugänglich, ſo würde ſie eben dadurch aufhören, eine Bewah-
 rerin der Wahrheit zu ſein. Aus blinder Polemik gegen die
 katholiſche Idee von der Kirche haben ältere und neuere pro-
 teſtantiſche Ausleger die Worte στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς

ἀληθείας nicht als Apposition zu *ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος* fassen wollen, sondern hinter *ζῶντος* ein Punkt gesetzt und *στῦλος κ. τ. λ.* mit dem Folgenden verbunden: „Eine Säule und Grundfeste der Wahrheit und anerkanntermaßen groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit u. s. w.“ Allein de Wette, Kühnemann u. A. sind unbefangen genug einzugestehen, daß bei dieser Verbindung jeder Zusammenhang mit dem Vorigen, nicht nur der logische sondern auch der syntaktische, durchaus verloren gehe. Die neuesten Herausgeber des N. T., Lachmann und Tischendorf, haben sich ebenfalls nicht durch ein dogmatisches Vorurtheil verleiten lassen, sondern ganz richtig hinter *ζῶντος* ein Komma und hinter *ἀληθείας* ein Punkt gesetzt.

B. 16. Paulus will nun den kurzen Inhalt, gleichsam den Kern jener Wahrheit, welche die Kirche unwandelbar in sich bewahrt, angeben und leitet dieses ein durch die Worte: „Ja anerkanntermaßen groß ist das Geheimniß der Gottseligkeit: welcher offenbar ward u. s. w.“ Das *καί* ist nicht bloß verbindend, sondern hebt den folgenden-Prädikatsbegriff hervor: „die Kirche ist eine Säule und Grundfeste der Wahrheit. Und werth ist diese Wahrheit geschützt und bewahrt zu werden; denn sie ist ohne Widerrede groß und erhaben.“ Im Deutschen können wir dies *καί* am besten durch „ja“ wiedergeben. Der Apostel nennt nun diese Wahrheit ein *μυστήριον τῆς εὐσεβείας*, wie oben B. 9. ein *μυστ. τῆς πίστεως*, ohne Zweifel mit Rücksicht auf die Irrlehrer. Die christliche Wahrheit ist eine solche, die nur der wahrhaft fromme Sinn, die *εὐσεβεία*, erfaßt und bewahrt, während sie dem Hochmuth und der Unreinigkeit des Herzens sich entzieht (vgl. 4, 2 f.). Er nennt diese Wahrheit ein *ὁμολογ. μέγα μυστήριον* d. i. ein ohne Widerrede wichtiges, inhaltsschweres Geheimniß; denn wie könnte es für uns Menschen eine größere Wahrheit geben als die, welche gleich in kurzen Zügen angedeutet wird, daß Gott ist Mensch geworden u. s. w. Bevor wir aber den nun folgenden Inhalt des *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* aus einander legen, müssen wir uns zuerst über die Lesart und Konstruktion entscheiden. Was zunächst die Lesart angeht, so wechselt diese zwischen *Θεός*, *ὅς* und *ὃ ἐφανερώθη*. Für die

gewöhnliche Lesart Θεός sprechen fast alle Minuskeln und Lektionarien, außerdem die griechischen Ausleger; sie bietet den leichtesten Sinn und macht diese Stelle zu einer klassischen für den Beweis der Gottheit Christi. Aber eben deshalb ist sie auch sehr verdächtig. Für ὁ sprechen cod. D^m, Vulg., Itala und die lateinischen Väter. Dieses ὁ kann sich dann nur auf μυστήριον beziehen: „anerkannt groß ist das Geheimniß, welches erschienen ist im Fleische u. s. w.“ Unter μυστήριον ist dann Christus zu verstehen, der Inbegriff aller geoffenbarten Geheimnisse Gottes. Die bei weitem meisten äußern Zeugen stimmen für die Lesart ὅς, und diese verdient auch aus innern Gründen den Vorzug. Denn einerseits ist sie die schwierigere; andererseits läßt sich die Entstehung der beiden andern Lesarten leicht aus dieser erklären. Das Wort Θεός wird nämlich in den Majuskelhandschriften gewöhnlich abgekürzt ΘΣ geschrieben, so daß eine Verwechslung zwischen ΘΣ und ΟΣ leicht stattfinden konnte. Die Lesart ὁ ist aber eine Korrektur, weil man für ὅς keine grammatische Verbindung sah. Müssen wir nun mit Lachm. und Tischend. die Lesart ὅς festhalten, so fragt es sich weiter, wie dieser Relativsatz zu den folgenden Sätzen sich verhält. Es ist nur eine doppelte Annahme möglich: entweder bilden sie das Prädikat zu dem hier umschriebenen Subjekte, so daß ein οὗτος zu ergänzen ist: „welcher erschien im Fleische, der wurde gerechtfertigt im Geiste, erschien u. s. w.“ — oder sie stehen alle mit ἐφανερώθη ἐν σαρκί parallel, und sind von ὅς abhängig. Letztere Fassung ist durchaus vorzuziehen. Das Subjekt, worauf das Relativ ὅς sich bezieht, ist zwar nicht ausgedrückt; es kann aber nicht zweifelhaft sein. Das N. T. kennt nur Einen, der im Fleische geoffenbart, unter den Heiden gepredigt, in Herrlichkeit ist aufgenommen worden: Christum, den Sohn Gottes. Allerdings erscheint es beim ersten Anblicke auffallend, daß der Inhalt des μυστήριον τῆς εὐσεβείας in sechs kurzen Relativsätzen angegeben wird; allein dies erklärt sich leicht, wenn wir mit den meisten neuern Auslegern annehmen, daß der Apostel diese Worte aus einem damals bekannten christlichen Liede entlehnt habe. Der ganze rhythmische Bau dieser kurzen Sätze und der ganze Parallelismus, der immer zwischen je zwei Gliedern,

die einen Gegensatz bilden, stattfindet, spricht für diese Voraussetzung. Auch wissen wir aus Eph. 5, 19. Kol. 3, 16., daß gleich in der ersten christlichen Zeit Hymnen und geistliche Lobgesänge in den gottesdienstlichen Versammlungen gesungen wurden. Uebereinstimmend damit berichtet Eusebius (K. G. V. 28.), daß die Christen von Gläubigen der ersten Zeit verfaßte Lieder hätten, in welchen sie Jesum Christum lobpreisend als Gott besängen: *ψαλμοὶ δὲ καὶ ὕμνοι ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ἀπὸ πιστῶν γραφεῖσθαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες*. Dasselbe ersehen wir auch aus dem Schreiben des jüngern Plinius an Trajan, worin dieser als Aussage der Christen berichtet: *quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem*. Aus einem solchen Wechselgesang (Responsorium, Antiphon) ist nun auch wahrscheinlich diese Stelle genommen. Man wendet zwar gegen diese Annahme ein, es sei in diesen Worten kein hoher poetischer Schwung bemerklich; dann sei es auch unwahrscheinlich, daß Paulus gerade ein solches Lied benutzt habe, um das Hauptthema der evangelischen Lehre in wenigen Worten anzugeben. Allein in Kirchenliedern, zumal in dogmatischen, welche die Stelle eines Glaubenssymbols vertreten sollen, ist ein hoher poetischer Schwung nicht zu erwarten, ja würde da ganz am unrechten Orte angebracht sein. Auch sieht man nicht ein, warum der Apostel nicht eine Stelle aus einem bekannten Kirchenliede seinem Vortrage sollte eingewebt haben, wenn diese seinen Gedanken genau ausdrückte. Also:

„Welcher offenbar ward im Fleische,
bewährt im Geiste;
(welcher) geschaut ward von den Engeln,
verkündet unter den Heiden;
(welcher) geglaubt ward in der Welt,
aufgenommen in Herrlichkeit.“

Der erste Satz *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* ist dem Sinne nach gleichbedeutend mit Joh. 1, 14.: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Hier wie dort bezeichnet *σὰρξ* die menschliche Natur im Gegensatz zu der göttlichen. Das Verbum *φανεροῦσθαι* wird auch 1 Joh. 1, 2. 3, 5. von der Menschwerdung Christi

gebraucht; mit ἐν σαρκί ist es nur hier verbunden, vielleicht im Gegensatz zu dem damals schon auftauchenden Fetismus. — In ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι hat das Verbum δικαιοῦσθαι die Bedeutung „bewährt oder erwiesen werden“, wie Matth. 11, 19. Luk. 7, 35. Das πνεύματι steht aber im Gegensatz zu ἐν σαρκί, bezeichnen mithin die göttliche Natur in Christo (vgl. Röm. 1, 4 Hebr. 9, 11.). Also der erste Gegensatz: welcher sichtbar ward in menschlicher Natur und bewährt, erwiesen in göttlicher Natur d. i. als Gott, nämlich durch Thaten und Wunder. — Der zweite Gegensatz hebt an mit dem Ueber-sinnlichen und steigt herab zum Sinnlichen: ὡφθῆ ἀγγέλοις, ἐκρηύχθη ἐν ἔθνεσιν. Mit einigen ältern Auslegern unter ἀγγέλοις die Apostel zu verstehen, ist durchaus gegen den paulinischen Sprachgebrauch. Auch können diese Worte unmöglich auf die Engelererscheinungen der evangelischen Geschichte z. B. bei der Versuchung Christi (Matth. 4, 11.), bei seinen Leiden (Luk. 22, 43.), bezogen werden; denn da müßte es umgekehrt heißen: ὡφθῆσαν αὐτῷ ἄγγελοι. Die meisten neueren Ausleger (Mack, Lünem. u. A.) verstehen den Ausspruch von der Erscheinung des erhöhten Christus im Himmel vor den Engeln: er erschien, als er zum Himmel fuhr und in seiner verklärten Menschheit sich zur Rechten des Vaters setzte, den Engeln als ihr Herr und Gebieter. Allein der Gegensatz: ἐκρηύχθη ἐν ἔθνεσιν und die beiden Realparallelen Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12. führen auf eine andere Deutung. In der ersten Stelle will Paulus die Größe seines Berufes mit seiner persönlichen Wichtigkeit in Contrast setzen; deshalb führt er die Aufgabe seiner Wirksamkeit durch alle Stufen hindurch. Zuerst, sagt er, habe er den Heiden zu predigen, dann alle Menschen zu erleuchten, Beides aber, damit nun auch den Herrschaften und Mächten im Himmel d. i. den Engeln durch die Kirche die Weisheit Gottes kund werde. In der zweiten Stelle spricht Petrus von dem Evangelium, „in welches schauen selbst die Engel gelüftet.“ In beiden Stellen liegt der doppelte Gedanke ausgesprochen: zuerst, daß auch die Engel an den Vorgängen auf Erden innigen Antheil nehmen; dann, daß die Rathschlüsse Gottes, welche im Lau-

leit zur Erlösung des menschlichen Geschlechts sich ver-
schen, erst in ihrem Hervortreten, also gleichsam ex of-
, den Engeln bekannt werden. In derselben Weise ist
auch der vorliegende Ausspruch zu fassen: Christus wurde
Gottmensch und Erlöser der Menschheit geschaut von den
n. Zwar schauten die Engel von dem lumen gloriae
stet in der Wesenheit Gottes auch seinen ewigen Rath-
, die Menschen zu erlösen; allein die Art und Weise,
icser Rathschluß sich realisiren sollte, gleichsam die ein-
Strahlen der göttlichen Weisheit und Güte, lernten
t in ihrem Hervortreten kennen. — In dem ἐκ ηὐχθῆ
πνεσιν bildet ἐν ἔθνεσιν den Gegensatz zu ἀγγέλοις:
l wurde Christus als Gottmensch und Erlöser erkannt,
l von den höchsten Creaturen, den Engeln, als auch
en niedrigsten, den Heiden. — Der dritte Gegen-
stelt an mit dem Irdischen und steigt auf zum Himmli-
die Welt nahm ihn auf im Glauben, der Himmel in
theit.

, 1 ff. „Der Geist aber sagt es ausdrücklich,
in späteren Zeiten Einige von dem Glau-
abfallen werden, indem sie ihren Sinn rich-
auf Irrgeister und Dämonenlehren.“ Wie
die Partikel δὲ anzeigt schließen sich diese Worte enge
3 Vorhergehende an. Paulus hat nämlich 3, 16. den
Inhalt des christlichen Glaubens angegeben und hat
ein Geheimniß genannt, welches ohne Widerrede
und erhaben sei, das jedoch nur der fromme Sinn fasse
wahre. Aber, fährt er nun hier fort, er weiß es sicher,
äter gewisse Leute von dem Glauben an diese beseli-
Wahrheit abfallen und sich den Irrlehrern zuwenden
1. Unter πνεῦμα ist der heilige Geist zu verstehen,
den Aposteln und den Gläubigen der erste Kirche so
wirkte und ihnen die Zukunft offenbarte. — ὅτι
im Gegensatz zu dem, was nicht klar und bestimmt
heißt ist, also = φανερώς, ὡς μὴ ἀμφιβάλλειν.
rigens Paulus hier Geistesoffenbarungen im Auge habe,
m selbst zu Theile geworden (wie Apstg. 20, 22 f.),
b er auf prophetische Aussprüche anderer gottbe-
rter Personen hindeute, wie Einige aus dem ὅτι-

τῶς haben folgern wollen, müssen wir unentschieden lassen. Der Ausdruck ὕστεροι καιροί ist nicht zu verwechseln mit ἔσχατοι καιροί oder ἔσχαται ἡμέραι, wodurch gewöhnlich die letzte Zeit unmittelbar vor der Wiederkunft Christi zu verstehen bezeichnet wird (vgl. 2 Tim. 3, 1. 1 Petr. 1, 5). Vielmehr weist ὕστεροι καιροί einfach auf die Zukunft hin. Man beachte den Artik. τῆς πίστεως: von dem Glaube der oben 3, 16. näher bezeichnet ist. — Im Folgenden προσέχοντες — βρωμάτων 8. 3. gibt Paulus eine Charakteristik der Urheber des Abfalls vom Glauben, der Irrlehrer. Er nennt sie zuerst πνεύματα πλάνα und δαιμόνια. Wie in den ächten Lehrern der Kirche der Geist der Wahrheit und der Frömmigkeit wirkt, und ihre Lehre eine von Gott herrührende, eine διδασκαλία τοῦ Θεοῦ ist, so wirkt in den Irrlehrern der Geist des Irrthums und der Verführung, ihre Lehren sind Eingebungen der bösen Geister, der Dämonen. Daher nennt Paulus die Irrlehrer selbst metonymisch „Irrgeister“ und ihre Lehren „Dämonenlehren.“ Ähnlich 1 Joh. 4, 3.: „Jeder Geist, der nicht bekennet Jesum, ist nicht aus Gott, und dieser ist der Geist des Widerschrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt.“ Einige wollen den Genit. δαιμονίων objektiv fassen: „Lehren über Dämonen“, und Paulus soll hiemit ein charakteristisches Merkmal der essensisch-gnostischen Irrlehrer geben, die soviel von der höheren Geisterwelt, von den Aeonen u. s. m. zu sprechen liebten. Allein diese Fassung paßt nicht zu dem folgenden ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κ. τ. λ., worin Paulus weitere Merkmale der Irrlehrer angibt. Streiting ist hier unter den Auslegern die Verbindung. Einige wollen ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων mit ἀποστήσονται oder mit προσέχοντες verbinden entweder als Angabe der Ursache, der Veranlassung: „durch oder wegen Heuchelei von Lügenrednern“, oder als Angabe der Art und Weise des Abfalls oder als Charakteristik der Abfallenden mit Ergänzung von ὄντες: „in Heuchelei Solcher, welche falsche Lehren vortragen.“ Allein am natürlichsten ist es den Genit. ψευδολόγων von διδασκαλίαις abhängig sein zu lassen und ἐν ὑποκρίσει als eine vorangestellte nähere Bestimmung zu ψευδολόγων zu fassen: „sich hinneigend zu Dämonenlehren Solcher, die bei

„Heuchelei Lügenredner sind“ d. h. die mit ihrer Lüge
 h Heuchelei verbinden, die durch ihre strenge Ascese sich
 Schein einer außerordentlichen Frömmigkeit geben und
 urch um so gefährlicher sind. So auch Eftius: doctri-
 , inquam, hominum in hypocrisi loquentiam men-
 iam. — Einen Gegensatz zu ἐν ὑποκρίσει bildet
 Folgende: „Die gebrandmarkt sind an ihrem
 av steht ohne besondern Nachdruck) Gewissen.“ Also:
 h Außen hin geben sie sich einen guten Anschein durch
 strenge Enthaltensamkeit, innerlich aber sind sie ent-
 it. Wie Verbrechern das Merkmal ihrer Schuld aufge-
 unt wird und sie dasselbe immer mit sich umhertragen, so
 en diese das Bewußtsein ihrer Sünden in ihrem Gewis-
 mit sich umher, wenn sie auch äußerlich noch so fromm
 einen. Vgl. Tit. 1, 15. Ähnlich Cicero (in Catil. 1, 6.):
 e nota domesticae turpitudinis non iniusta vitae tuas
 ? Unrichtig versteht Theodoret den Ausdruck von statti-
 Unempfindlichkeit und Verstocktheit und zwar deshalb,
 [die verbrannten Stellen des Körpers die Empfindungs-
 gkeit verlieren. Richtig aber Theophyl.: „da sie sich ih-
 großen Unreinheit bewußt sind, so trägt ihr Gewissen
 unauslöschlichen Brandmale ihres schmutzigen Lebens.“
 derum liegt in diesen Worten die alte Wahrheit, daß ein
 haftes Leben die Quelle der Häresie ist. — B. 3. Die
 ihrer werden ferner charakterisirt als solche, „die da
 bieten zu heirathen, (und gebieten) sich zu ent-
 den (gewisser) Speisen.“ Vor ἀπεχέσθαι ist aus
 vorhergehenden καὶ λυόντων ein καλεόντων zu er-
 en. Eine ähnliche Konstruktion s. oben 2, 12., vgl.
 or. 14, 34. (Win. S. 66. S. 548.). — Aus dieser An-
 ung sehen wir, daß Paulus hier dieselbe Irrlehre im
 e hat, gegen welche er schon im Briefe an die Kolosser
 20 ff. polemisirt, und mit der die Kirche der drei ersten
 hunderte soviel zu kämpfen hatte. Bekanntlich waren es
 r Saturnin, Marcion und die Enkratiten, welche die
 und den Genuß verschiedener Speisen, besonders des
 fles, verboten (Euseb. R. G. 4, 29.). Woher aber die-
 weit verbreitete Irrthum, dessen Reime wir hier schon in
 apostolischen Zeit entdecken? Jedem Irrthume liegt eine

Wahrheit zum Grunde; denn der Irrthum ist nur die verzerrte Wahrheit. So auch hier. Allerdings haftet nach dem Sündenfalle an der natürlichen Geschlechtsvermischung eine Makel, und lastet auf der ganzen Natur ein Fluch; aber erstere wird ausgelöscht durch die sakramentale Gnade der Ehe, letzterer wird aufgehoben durch Segnung und Gebet. Diese Irrlehrer faßten also die Erlösung durch Christus nicht in ihrer auch die Natur umfassenden Bedeutung auf. Seine letzten Wurzeln aber hatte dieser Irrthum in dem Dualismus, in der Annahme, daß die Materie von Ewigkeit her als böses Princip neben Gott existire. — In dem Folgenden: „welche doch Gott geschaffen zum Genuß mit Danksgiving für die Gläubigen und die, so die Wahrheit erkannt haben“ —, widerlegt Paulus bloß den zweiten dieser Irrthümer. Ueber den ersten, das Eheverbot, erklärt er sich hier nicht ausdrücklich; allein indirekt erhält das, was er gegen das Speisegebot vorbringt, zugleich eine Widerlegung des Eheverbotes. Auch hat er bereits oben 2, 15. die wahre, christliche Idee von der Ehe angedeutet. Er hebt nun hier hervor, daß Gott die Speisen erschaffen habe zum Genuß, die Irrlehrer also, indem sie den Genuß gewisser Speisen verdammen, Gottes Werk verläugnen und Gottes Absicht bei der Schöpfung entgegen arbeiten. Er fügt hinzu *μετὰ εὐχαριστίας*: Gott hat die Speise für den Menschen nicht bloß zum sinnlichen Genuß erschaffen, sondern der Mensch soll sie nach dem Willen Gottes genießen mit Danksgiving; denn eben durch die Danksgiving wird der Genuß zu einer sittlichen, heiligen Handlung gemacht. Dieser Zweck Gottes in der Schöpfung wird aber nur verwirklicht bei den Gläubigen. Die *πιοι* bilden hier den Gegensatz zu den Irrlehrern. Da diese die Materie für an sich böse hielten, so konnten sie zu einem dankbaren Genuß sich nicht erheben; bei ihnen wurde also der ganze Schöpfungszweck: dankbarer Genuß, nicht realisiert. Die *πιοι* werden näher bezeichnet als solche „welche die Wahrheit erkannt haben.“ Welche Wahrheit aber Paulus speciell im Auge habe, erklärt B. 4., nämlich die: „daß jegliches Geschöpf Gottes gut ist, und nichts verwerflich, wenn es mit Danksgiving ge-

ssen wird.“ Der erste Satz stützt sich auf 1 Mos. 1, 31.: „und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut (vgl. Röm. 14, 14. 20. Apstg. 10, 15.); der zweite findet aber seine Begründung B. 5.: „denn es wird geheiligt durch das Wort Gottes und die Anrufung.“ Das Subjekt zu ἁγιαζεται kann nur πᾶν κτίσμα ἡμετέρου μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον sein. In dem ἁλίσκειν, welches in seinem eigentlichen Sinne: „zu etwas heiligem machen“ festzuhalten und nicht mit Einigen deklarativ: „erklären und erlaubt erklären“, zu fassen ist, liegt ausgedrückt, daß an der Natur allerdings etwas Unreines, Unheiliges haftet; denn sonst bedürfte sie der Heiligung nicht. Diese Heiligung geschieht nun διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Einige Ausleger haben willkürlich λόγος = πίστις genommen: „durch den Glauben an Gott“; Andere halten an die ursprüngliche Bedeutung von λόγος fest, nehmen Θεοῦ als objektiven Genitiv = oratio ad Deum faßend. Noch Andere beziehen den Ausdruck auf das Wort, welches Gott 1 Mos. 1, 29 f. nach der Schöpfung zu Adam sprach: „Siehe ich gebe euch alles Kraut auf der ganzen Erde und alle Bäume; euch sollen sie sein zur Speise“, und welches seinem Inhalte nach dem Noe wiederholt wurde 1 Mos. 9, 3. Sie übersetzen: „denn es wird für erlaubt erklärt durch göttlichen Ausspruch.“ Allein ohne Zweifel ist der Ausdruck zu verstehen von dem im Tischgebete ausgesprochenen Worte Gottes. Paulus nennt dies Tischgebet ein „Wort Gottes“, weil es bei den Juden und gewiß auch bei den ersten Christen aus biblischen Aussprüchen, Psalmen und dergleichen bestand. Die ἐντεύξις ist dann die Anrufung des göttlichen Namens als Theil oder Schluß des Gebetes. Wie die Christen der ersten Jahrhunderte vor dem Essen zu beten pflegten, sehen wir aus den apostolischen Constitutionen, wo (II. 49.) ein Tischgebet (εὐχὴ ἐπ' ἀριστῶ) vorkommt, welches also lautet: „Gegrüßet seist du, o Herr! der du mich ernährst von meiner Jugend an, der du Nahrung gibst der Creatur. Erfülle mit Freude und Bönne unsere Herzen, damit wir in Allem immer volle Genüge haben und wir fähig sind zu jedem guten Werke (2 Kor. 9, 8.) in Christo unserm Herrn, durch den dir sei Herrlichkeit, Ehre und

Stärke in alle Ewigkeit. Amen.“ Zur Zeit des h. Athanasius und Chrysostomus scheint dies das gewöhnliche Tischgebet gewesen zu sein (Athanas. de virginit., Chrysost. hom. 50 in Matth.). Uebrigens erhellt aus diesen Worten des Apostels die hohe Bedeutung des Tischgebets. Seit dem Sündenfalle nämlich lastet auf der ganzen Natur ein Fluch (vgl. zu Röm. 8, 20.), lastet an ihr eine Mafel. Indem aber der menschliche Leib in Speise und Trank die äußere Natur in sich aufnimmt, verunreinigt er sich und participirt an diesem Fluche der Natur. „Geheiligt“ nun d. i. dem Fluche enthoben und von der Unreinigkeit befreit, somit auch heilsamer für den Leib, wird die Nahrung durch das Tischgebet. Dieses ist also im niedrigsten Grade dasselbe, was in einem höhern die kirchliche Benediction, eine Desinfection und Weihe der Natur. Die Legende des h. Johannes mit dem Giftbecher erhält hienach eine tiefere Bedeutung. Wenn nun unser Heiland Matth. 15, 11. sagt: „Nicht, was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was vom Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen“, so steht dies mit dem Gesagten nicht in Widerspruch. Denn der Herr spricht von einer geistigen Unreinheit, wohingegen hier zunächst von der körperlichen die Rede ist.

B. 6. Nachdem Paulus die Irrlehrer hinreichend charakterisirt hat, wendet er sich wieder an Timotheus, indem er fortfährt: „Wenn du dieses den Brüdern anbefiehlst, so wirst du ein guter Diener Christi sein, auferzogen in den Worten des Glaubens und der guten Lehre, die du erfaßt hast.“ — τούτοις beziehen wir am besten auf die unmittelbar vorhergehende Widerlegung der Irrlehre, die also als im Reime schon vorhanden gedacht werden muß. Andere wollen es auf die 3, 16. angegebenen christologischen Grundlehren zurückbeziehen; dann müßte B. 1—5. in Parenthese eingeschlossen werden, wozu aber gar kein Grund vorliegt. Die Beziehung auf alles von 3, 16 — 4, 5. Gesagte, die Chrysostomus, Estius u. A. vorziehen, geht deshalb nicht füglich an, weil 3, 16. zu fern und nicht im directen Gegensatz zu 4, 1—5. steht. — ὑποτίθεσθαι eigentlich „unter den Fuß gegen“, dann „anrathen, befehlen.“ — καλὸς ἐστίν

διάκονος Χρ. d. h. so wirst du dich als einen guten Diener Christi oder des Evangeliums bewähren. Dieses *καλὸς Διάκ.* wird näher bestimmt und zugleich die folgende Warnung vorbereitet durch *ἐντρεφόμενος* — — *διδασκαλίας*. Die *λόγοι τ. πίστεως κ. τ. καλῆς διδασκ.* sind die Glaubenslehren, die uns durch das wahre, unfehlbare Lehramt der Kirche mitgetheilt werden. Diese sind eine Nahrung (*ἐντρέφεσθαι* = innutriri) für unsere Seele und zwar eine fortwährende; daher das Präsens *ἐντρεφόμενος*. Durch das Perfekt. *παρηκολούθηκας* wird darauf hingewiesen, daß Timotheus schon früher die reine Lehre richtig aufgefaßt und bisher treu daran festgehalten habe. Vgl. 2 Tim. 2, 15. 3, 10. — Statt des gewöhnlichen *ἢ παρηκολ.* hat Vachm. nach codd. A. 80. den Genit. *ῆς παρακολ.* aufgenommen. Wäre diese Lesart die richtige, so hätten wir hier eine Attraction des Relativs im Dativ, die zwar selten, aber nicht ohne Beispiel ist (vgl. Win. S. 24. S. 148.).

B. 7 ff. „Die heillosen und altweibischen Fabeln dagegen (*δὲ*) vermeide; vielmehr übe dich für die Gottseligkeit.“ — *βέβηλος* = profanus, was außer einem heiligen Bezirke liegt, keinem Gotte geweiht ist, daher: „unheilig, gemein“, auch „unheilbringend“ (vgl. *avis profana* bei Ovid). — *γραιώδης* = anilis, altweibisch, daher „thöricht, abgeschmact“ (vgl. 2 Tim. 2, 23.). Unter *μύθους* haben wir die unfruchtbaren Speculationen und theosophischen Systeme der Häretiker, von denen schon im Anfange des Briefes (1, 4.) die Rede war, zu verstehen. Mit diesen altweibischen Fabeleien soll Timotheus durchaus nichts zu schaffen haben; dagegen soll er wie ein Mann ringen und kämpfen (*γυμνάζειν* eigentlich „nach Leibesübungen anstellen“) um wahre Frömmigkeit. Wie Paulus hier das Bild von den Gymnasien hernimmt, so erwähnt er unten 6, 12. in einem ähnlichen vom Wettkampfe hergenommenen Bilde: *ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*. — B. 8. Begründung der vorhergehenden Ermahnung: „Denn die leibliche Übung ist zu Wenigem nütze; die Frömmigkeit hingegen ist zu Allem nütze.“ Viele neuere Ausleger und unter den älteren auch Ambrosius und Thomas verstehen unter *σωματικῇ γυμνασίᾳ* die Enthaltungen der Irr-

lehrer von der Ehe und von gewissen Speisen, von dem
 B. 2. die Rede gewesen, und sie vergleichen Kol. 2, 2.
 Allein hätte der Apostel diese im Auge gehabt, so würde
 sich ohne Zweifel stärker ausgedrückt und gewiß nicht ge-
 haben, sie seien zu Wenigem nütze, sondern sie nützen
 gar nichts, seien vielmehr (im Sinne der Irrlehrer) sü-
 haft und verderblich. Besser also nehmen wir mit
 dem (Theodoret, Mac, de Bette) das Wort *γυμνασία*
 seinem ursprünglichen Sinne, wonach es den Inbegriff d
 Anstrengungen und Entbehrungen bezeichnet, durch welche Grö-
 chen und Römer Gesundheit, Stärke und Gewandtheit de
 Körpers bezweckten, also körperliche, gymnastische Ue-
 bungen, so daß der Apostel das in *γύμναζε* B. 7. an-
 gefangene Bild hier fortsetzt. Von dieser körperlichen Uebung
 sagt er nun nicht, sie sei durchaus unnütz, sondern sie sei
 nur zu Wenigem nütze, nämlich nur dazu, um den Kör-
 per gewandt und stark zu machen, und ihn zur Erlangung
 eines irdischen Siegespreises zu befähigen. Die durch geistig
 Uebung erlangte Frömmigkeit und Tugendhaftigkeit hingegen
 sei zu Allem nütze. — Das *πρὸς ὀλίγον* mit Einigen hier
 wie Jak. 4, 14., von der Zeit zu fassen: „für eine kurz
 Zeit“, geht wegen des Gegensatzes, worin es zu *πρὸς πάντα*
 steht, nicht an. Dieses *πάντα* wird näher erklärt durch
 den Zusatz: „indem sie (die Frömmigkeit) die Verhei-
 ßung des gegenwärtigen und des zukünftigen
 Lebens hat.“ Während die körperliche Uebung nur für
 das körperliche Leben Nutzen bringt, umfaßt die geistig
 Uebung zur Frömmigkeit sowohl das zeitliche als auch da-
 jenseitige Leben; sie hat die Verheißung eines jetzigen und
 eines zukünftigen glücklichen Lebens. Bei der *ἐπαγγελίᾳ*
ζωῆς τῆς νῦν dachte Paulus ohne Zweifel an Stellen des
 A. T., in welchen der Frömmigkeit ein zeitliches Wohl-
 ergehen verheißt wird, z. B. Ps. 1, 1 ff. 2 Mos. 20, 12. —
 Zu Befräftigung des Gesagten fügt er B. 9. hinzu
 „Wahr ist das Wort und aller Annahme werth“
 (vgl. 1, 15.). Dieser Ausspruch bezieht sich auf das zunächst
 vorhergehende *ἐπαγγελίαν ἔχουσα κ. τ. λ.*, nicht auf 3, 16
 wie ein Ausleger will. — Um nun dem Timotheus zu ze-
 gen, wie zuverlässig (*πιστός*) das der Frömmigkeit verhei-

gene Leben sei, weist Paulus ihn B. 10. hin auf die Zuversicht, womit er und alle Getreuen Gottes unter allen Beschwerden und Beschimpfungen daran festhalten: „Denn dafür arbeiten und kämpfen wir, weil wir unsere Hoffnung gesetzt haben auf den lebendigen Gott, welcher ist der Retter aller Menschen, zumeist der Gläubigen.“ — εἰς τοῦτο geht nicht auf das folgende ὅτι ἡλπικαμεν: „deßhalb, weil wir gehofft haben“, sondern auf das B. 8. Vorhergehende, und zwar speciell auf die ἐπαγγελία ζωῆς τῆς μελλούσης als der Hauptverheißung: „für dieses zukünftige Leben arbeiten wir u. s. w.“ Statt des gewöhnlichen ὀνειδιζόμεθα hat Lachm. nach codd. ACFGK mit Recht ἀγωνιζόμεθα aufgenommen. Denn letztere Lesart ist nicht nur äußerlich stärker verbürgt, sondern paßt auch besser in den Zusammenhang, besonders zu dem γυμνάζειν B. 7. 8. — Das Perfect ἡλπικαμεν steht hier wie 1 Kor. 15, 19. 2 Kor. 1, 10. — ζῶντι hat den Nachdruck: „der lebendig ist“, der also das Leben, was er verheißt, auch zu geben vermag. Dieses Θεῷ ζῶντι wird noch besonders hervorgehoben in dem Zusatze: ὅς ἐστιν σωτὴρ κ. τ. λ. Gott ist der Retter aller Menschen seinem Willen nach, er will alle Menschen zum Heile führen (vgl. 2, 4.); dieser sein Wille realisirt sich aber nur bei den Gläubigen, welche die σωτηρία wirklich erlangen. Für diese ist also Gott der σωτὴρ im eigentlichen und vorzüglichen Sinne; daher μάστα πιστῶν.

§. 5. Verschiedene Vorschriften für die Amtsführung.

4, 11 — 6, 2 a.

Was Paulus eben von der wahren Frömmigkeit gesagt hat, das soll Timotheus der Gemeinde verkünden; aber er soll nicht bloß durch Worte predigen, sondern durch seinen ganzen Wandel, durch sein Beispiel. Und der Apostel gibt nun seinem Jünger specielle Vorschriften über sein Verhalten gegen Gemeindeglieder jedes Alters und Geschlechts, insbesondere gegen die Wittwen und Diaconissinnen; ferner ertheilt er ihm Anweisungen und Rathschläge, welche die Presbyter und die kirchliche Disciplin überhaupt betreffen; auch der Sklaven wird hier gedacht.

B. 11. Die Worte: „Dieses gebiete und lehre“, bilden nicht so sehr den Schluß des vorhergehenden Absatzes, als vielmehr den Eingang zu einer neuen Reihe von Vorschriften und Anweisungen. — ταῦτα bezieht sich auf alles von 3, 16 — 4, 10 Gesagte zurück: haec, quae dixi de magno pietatis sacramento, de vitandis haeresibus et sana doctrina retinenda deque pietate ad omnia utili praecipe et doce i. e. praecipiens doce, cum auctoritate fidelibus trade (Estius).

B. 12. Damit aber die Lehren und Vorschriften des noch jungen Timotheus den gehörigen Nachdruck haben, muß er dieselben durch sein Beispiel unterstützen. Daher fährt der Apostel fort: „Niemand möge deine Jugend verachten, sondern sei ein Muster der Gläubigen in Wort, in Wandel, in Liebe, in Glauben, in Reinheit.“ Zwischen ἐν ἀγάπῃ und ἐν πίστει hat die Recepta ἐν πνεύματι, „in Begeisterung“, welches aber mit Recht von Lachmann und Tischendorf nach den bedeutendsten Zeugen als unächt aus dem Texte entfernt ist. Was die Construction angeht, so wollen Mack u. A. σου unmittelbar mit καταρροεῖω verbinden und τῆς νεότητος als Genitiv der nähern Bestimmung fassen: „Niemand möge dich wegen deiner Jugend verachten.“ Natürlicher aber lassen wir mit der Vulgata σου von τῆς νεότητος abhängig sein: nemo adolescentiam tuam contemnat. Es ist dies aber nicht, wie Einige gemeint, eine Warnung für die Ephesier, an welche der Brief zugleich gerichtet sei, sondern, wie das Folgende zeigt, eine Ermahnung an den Timotheus, sich so zu betragen, daß man seine Jugend nicht verachten könne (vgl. Tit. 2, 15.). Timotheus wurde vom Apostel als Begleiter angenommen auf dessen zweiter Missionsreise, also um das Jahr 51 oder 52 n. Chr. Nehmen wir an, was die Erzählung der Apostelgeschichte (16, 1 ff.) vermuthen läßt, daß er damals in einem Alter von 20—24 Jahren sich befand, so war er jetzt beiläufig 34—38 Jahre alt, war also noch ein adolescens, da bei den Alten die νεότης, adolescentia, bis ins vierzigste Jahr reichte. Da er nun als junger Mann über πρεσβύτεροι, die auch älter an Jahren waren, gesetzt war, so mußte sein Betra-

durchaus tadellos sein, weil ihm sonst seine Jugend zumurf gemacht werden konnte. Er soll sein ein τύπος, Vorbild und Muster der Gläubigen. Der Genitiv τῶν ὄντων ist nicht durchaus gleichbedeutend mit dem Dativ πιστοῖς, „für die Gläubigen“; vielmehr bezeichnet er: verwirkliche an dir das, was die Gläubigen sind, sie ihrer Idee entsprechen. Vorbild der Gläubigen an Timotheus sein zuerst in Wort und Wandel als beiden Offenbarungsformen der im Innern verborgenen Botschaft; dann aber auch in Liebe und Glauben, als Grundprincipien alles wahrhaft christlichen Lebens, und in der Keuschheit, als wodurch das Leben des Meisters der christlichen Gemeinde seine höhere Weihe empfängt. Also durch sein ganzes Leben soll er predigen; verba docent, exempla trahunt, sagt das Sprüch- und Seneca macht die wahre Bemerkung: plus homo oculis quam auribus credunt.

v. 13. „Bis ich komme, Sorge für die Vorlesung, für die Ermahnung, für die Lehre.“ Ueber Konstruktion ἕως mit dem Präsens Indic. statt des Imperf. Indic. s. Win. S. 41. S. 265. Die Partik. ἕως bedeutet nicht, daß dann, wenn der Apostel gekommen, mit der Vorlesung solle aufgehört werden, sondern daß er dann die Anordnungen in dieser Hinsicht selbst treffen werde. Unter ἕως mit Estius ein solches Lesen zu verstehen, welches bloß zur eigenen Erbauung des Timotheus dienen geht nicht an; vielmehr ist dabei an das öffentliche Vorlesen der h. Schrift in den Gemeindeversammlungen zu denken. Auch Apstg. 13, 15. 2 Kor. 3, 14. wird Wort von dem Vorlesen des Gesetzes und der Prophezie der Synagoge gebraucht. Daß aber in den ersten christlichen Gemeinden ebenso, wie in den jüdischen Synagogen einzelne Abschnitte aus den alt- und neutestamentlichen Schriften vorgelesen wurden, berichtet uns Justin d. M. (I. ap. 1, 67.). An eine solche Vorlesung knüpften sich bei den Juden erbauende und belehrende Vorlesungen παρακλήσεις und διδασκαλίαι (vgl. Luk. 4, 16 ff.).

v. 14. Um aber mit Nutzen die Gläubigen zu belehren und zu erbauen, muß Timotheus die Gnadengabe, die ihm

bei seiner Weihe zu Theil geworden, pflegen und über-
 „Bernachlässige nicht die in dir befindliche Gn-
 dengabe, welche dir verliehen ward durch Pr
 phezeiung unter Auflegung der Hände des Pre
 byteriums.“ Zu vergleichen ist hier die Stelle 2 Tim. 1, ■
 wo Paulus den Timotheus ermahnt ἀναζωπυρεῖν τὸ χά-
 ρισμα τοῦ Θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσε-
 τῶν χειρῶν μου. In beiden Stellen bezeichnet χάρισμα
 nicht das Lehr- und Vorsteheramt, wie Einige gewollt, son-
 dern die durch den h. Geist in Timotheus erzeugte höhere
 Befähigung zur würdigen und fruchtreichen Verwaltung die-
 ses Amtes. Eine solche höhere Befähigung ist aber ohne Be-
 mehrung der heiligmachenden Gnade nicht zu denken. Dabei
 ist hier das Wort χάρισμα nicht in dem beim Paulus ge-
 wöhnlichen engeren Sinne der sogenannten gratia gratis data
 (vgl. zu 1 Kor. 12, 1 ff.), sondern, wie deutlich aus 2 Tim.
 1, 6. 14. erhellt, im weiteren Sinne, wo es die gratia gra-
 tum faciens mit umfaßt, zu nehmen. Verschieden bedeutet
 wird das διὰ προφητείας. Nach sich berufend auf 1, 18.
 nimmt προφητείας als Accus. Plural, somit διὰ = „wegen“.
 Danach würden die Prophezeiungen, welche von Gotterleuch-
 teten Männern früher über Timotheus ausgesprochen wurden
 (vgl. Apstg. 13, 1 f.), als der Beweggrund bezeichnet,
 weshalb diesem vermittelt (μετὰ) Auflegung der Hände des
 gesammten Presbyteriums die Weihgnade ertheilt wurde. Al-
 lein natürlicher ist es mit der Vulgata (per prophetiam)
 das προφητείας als Genitiv, διὰ also als Bezeichnung der
 vermittelnden Ursache zu fassen. Wir haben dann bei
 προφητεία an einen gottbegeisterten Ausspruch zu denken,
 welcher vielleicht in Form eines Gebetes und zwar von
 dem Apostel selbst über den Timotheus bei dessen Weihe
 ausgesprochen wurde. Dieser Ausspruch wurde begleitet von
 einer Handauflegung als dem Symbol der Zustimmung und
 Anerkennung von Seite des Presbyteriums. Da nämlich die
 Hand das Glied ist, womit wir sowohl etwas ergreifen und
 als uns gehörend festhalten als auch etwas geben und an
 Andere mittheilen, so war die Handauflegung schon bei den
 Juden ein Symbol sowohl der Anerkennung als auch der
 Mittheilung. So legte der Opfernde dem Opferthiere

Hände auf, um es als seine Gabe an Jehova dar-
 ellen (2 Mos. 29, 10. 15. 19.); und die Söhne
 els legten ihre Hände auf die Leviten, um diese als
 Opfer an Gott, als Gottgeweihte anzuerkennen
 Mos. 8, 10.). Aber Moses legt dem Josua seine Hände
 damit dieser mit dem Geiste der Weisheit erfüllt
 de (5 Mos. 34, 9.); hier ist also die Handauflegung
 Sinnbild der Mittheilung. Eine solche doppelte χειρο-
 α ist nun auch im N. T. anzunehmen, und der hier
 ommende Ausdruck μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ
 βυτερίου wohl zu unterscheiden von διὰ τῆς ἐπι-
 ως τῶν χειρῶν μου, 2 Tim. 1, 6. In letzterer
 ie ist die Rede von einer Mittheilung der Gnade,
 ie vermittelt der Handauflegung des Apostels geschehen
 die Handauflegung war also Symbol und zwar wirk-
 es Symbol (causa instrumentalis) der Gnadenmitthei-
 . An unserer Stelle ist aber die Rede von einer Gna-
 ittheilung, welche vermittelt der Prophetie unter-
 egung der Hände geschah. Diese Handauflegung war also
 ein Symbol der Mittheilung, sondern der Zustimmung
 Anerkennung. Hienach haben wir uns das Ganze,
 der Apostel hier und 2 Tim. 1, 6. sagt, in Verbindung
 dem oben 1, 18. Angeedeuteten, etwa so zu denken: Durch
 prüche vom h. Geiste erleuchteter Männer (κατὰ τὰς
 γούσας ἐπὶ σὲ προφητείας, 1, 18.) war Timotheus
 früher als würdig zum Vorsteheramte bezeichnet. Als
 Paulus sich anschickte, Ephesus zu verlassen, ertheilte er
 sentlicher Gemeindeversammlung vermittelt Handauflegung
 τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν, 2 Tim. 1, 6.) und
 itteltst eines von Gott eingegebenen Ausspruches (διὰ
 ρητείας) dem Timotheus die zum Vorsteheramte erfor-
 che Gnade, und weihte ihn so zum ἐπίσκοπος. Und
 Collegium der ephesinischen πρεσβύτεροι erkannte ihn
 : Handauflegung (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν) als
 Oberhaupt an. Als Ort nämlich, wo diese Weihe ge-
 en, denken wir am natürlichsten Ephesus in Ueber-
 immung mit der kirchlichen Ueberlieferung, welche den
 otheus zum ersten Bischöfe dieser Stadt macht. Mit vic-
 Auslegern an Eysstra zu denken nach Apstg. 16, 1 ff.

verbietet schon das *πρεσβυτέριον*. Denn damals, wo Paulus den Timotheus zuerst aufnahm, gab es in Ephraa gewiß noch kein förmlich geordnetes Collegium von Presbytern.

B. 15 f. Nachdrückliche Einschärfung des Gesagten: „Dieses laß deine Sorge sein, dem gib dich hin, damit dein Fortschritt offenbar sei Allen.“ — ταῦτα geht auf das B. 12 — 14. Gesagte. Das Verb. *μελετᾶν*, welches im N. T. nur noch Mark. 13, 11. Apstg. 4, 25. vorkommt, heißt: „sein Sinnen, seine Sorge angelegentlich auf etwas richten“ = *meditari*. Dieses *ταῦτα μελέτα* wird dann noch gesteigert durch *ἐν τούτοις ἵσθι*, in his totus esto. Vgl. Horaz (lib. I. epist. 1. v. 11.): *Quid verum atque decens curo et rogo et omnis in hoc sum*. Unter *προκοπή* ist nach dem Zusammenhange der Fortschritt sowohl im christlichen Leben als auch in der Amtsführung zu verstehen. Timotheus soll hierin fortschreiten, damit Jeder ihn schätzen müsse und man ihn um so weniger seiner Jugend wegen verachten könne. — Statt der gewöhnlichen Lesart *ἐν πᾶσιν* haben Lachm. und Tischend. nach den gewichtigsten Zeugen *πᾶσιν* aufgenommen. — B. 16. „Achte auf dich selbst, nämlich auf dein Verhalten (vgl. B. 12.: *τύπος γίνου*), und auf die Lehre, die du vorträgst; dein Betragen und deine Lehre sei tadellos; bleibe dabei“, nämlich bei den Uebungen in der Vervollkommnung deiner selbst, beim Lehren, bei der Wachsamkeit über die Reinheit der Lehre. Das *αὐτοῖς* bezieht sich auf das B. 12 — 14. Vorgeschriebene, nicht auf die Ephesier, wie Grotius will. — „Denn, wenn du dieses thust, wirst du dich selbst retten und die, welche dich hören.“ Das Verbum *σώζειν* ist hier nicht mit Macht von dem bloßen Beschützen vor der Irrlehre und ihren Wirkungen zu verstehen, sondern ist in seinem gewöhnlichen biblischen Sinne als Bezeichnung des ewigen Heils festzuhalten.

5, 1 f. Allgemeine Vorschriften über das Verhalten des Timotheus gegen ältere und jüngere Gemeindeglieder beiderlei Geschlechts: „Einen Aeltern fahre nicht an, sondern ermahne ihn als einen Vater, Jüngere (ermahne) als Brüder; ältere Frauen als Mütter, jüngere als Schwester in aller Sittenreinheit.“

Die vier Ausdrücke *πρεσβύτερος*, *νεώτερος*, *πρεσβύτερα* und *νεώτερα* sind mit Chrysostomus im gewöhnlichen Sinne von Personen in verschiedenen Lebensaltern, nicht von irdischen Personen zu fassen. — *ἐπιπλήσσειν τινί* eigentlich „auf Jemanden los schlagen“, dann: „mit Heftigkeit und Härte Jemanden tadeln.“ Da Timotheus selber noch jung ist, so soll er die ältern Männer und Frauen, wenn sie einer Zurechtweisung bedürfen, als Väter und Mütter, also mit kindlicher Achtung und Liebe ermahnen. Die jüngern Frauen soll er als seine Schwestern behandeln, aber in aller Züchtigkeit und Keuschheit, nicht mit verdächtiger Vertraulichkeit, da sonst gar leicht das im Geiste Begonnene im Fleische endet. Der Zusatz *ἐν πάσῃ ἀγνείᾳ* ist mit den Meisten bloß auf *νεωτέρας* und nicht auf alles Vorhergehende zu beziehen.

B. 3 ff. Von hier an bis B. 16. gibt Paulus dem Timotheus Anweisungen über sein Verhalten gegen die Wittwen und zwar zunächst a) B. 3--8. über deren Unterstüßung. Er sagt: „Wittwen ehre, die wahrhaften Wittwen.“ Das Verbum *τιμᾶν* nehmen Viele in seiner gewöhnlichen allgemeinen Bedeutung „in Ehren halten.“ Allein vergleichen wir Matth. 15, 4. 6., so sehen wir, daß dieß Wort ebenso wie das lateinische *honorare* insbesondere auch von jener Achtung gebraucht wird, welche sich durch Unterstüßung und Pflege an den Tag legt (vgl. auch unten B. 17.). Und daß auch hier das *τίμα* in der speciellen Bedeutung „sorge für sie, unterstütze sie“ stehe, erhellt aus dem Zusammenhange, vgl. B. 4. 8. 16. Indem nämlich die Gemeinde würdigen und bedürftigen Wittwen den Unterhalt verabreichte, merkannte sie thatsächlich Kinderpflichten gegen diese, erklärte sie dieselben für Mütter der Gemeinde; das Verabreichen der Almosen aus dem Gemeindefädel war also ein *τιμᾶν*. Wie wir aus Apstg. 6, 1. sehen, wurden schon in der ersten Gemeinde zu Jerusalem die Wittwen unterstützt; und daß auch später noch diese Einrichtung bestand sehen wir aus dem Briefe des h. Ignatius an Polykarp Kap. 4.: *χῆραι μὴ ἀμελείθωσαν*. Und der h. Justin der M. berichtet (apol. I. 67.): *ἡ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ πρὸς ἐπικουρίᾳ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις*. Nach Eusebius (K. G. VI. 43.) befanden sich in der römischen Kirche

im dritten Jahrhunderte 1500 Wittwen und Bedürftige. — Paulus fügt hinzu: τὰς ὄντως χήρας, und er will durch diesen Zusatz sowohl den Begriff der sittlichen Würdigkeit hervorheben, wie aus V. 5. erhellt: die wahrhaft frommen und würdigen Wittwen, als auch und besonders den Begriff der Hilflosigkeit und Verlassenheit, indem er auf die etymologische Bedeutung χήρα zurückgeht. Das Adjekt. χήρος (von χάω, „sein“) bezeichnet nämlich einen, der etwas entbehrt, ermangelt, der verwaist ist = viduus (vom ungebräuchlichen videre „trennen“, vgl. dividere). Also: die in der Tat sind, was das Wort bezeichnet, hilflos und von Familienangehörigen verlassen. Daß der Zusatz vorzugsweise in diesem letztern Sinne müsse genommen werden, zeigt der Gegensatz V. 4., dann das hinzugefügte καὶ μεμονωμένον V. 5. und endlich ganz entscheidend die Vorschrift V. 16.

V. 4. Statt πανθανέτωσαν lesen einige Minuskel den Singular πανθανέτω und danach unsere Vulgata discat, obgleich einige Handschriften der Vulgata auch discant haben. Schwierig ist aber die Frage, welches das Subjekt zu πανθανέτωσαν oder πανθανέτω sei, ob τέκνα ἢ ἔκγονα oder χήρα? Denn auch bei dem Plural πανθανέτωσαν kann χήρα Subjekt sein, wenn wir das Wort als Kollektivum fassen, und umgekehrt kann bei dem Singular πανθανέτω als Subjekt τέκνα ἢ ἔκγονα gedacht werden, da im Griechischen das Neutrum Plur. das Verbum im Singular leidet. Nehmen wir nun zuerst τέκνα ἢ ἔκγονα als Subjekt, so müssen wir übersetzen: „Wenn hingegen irgend eine Wittwe Kinder oder Enkel hat, so mögen sie (nämlich, die Kinder oder Enkel) zuvor lernen gegen das eigene Haus kindlich frommen Sinn beweisen und Vergeltung geben den Eltern.“ — ἔκγονα bezeichnet eigentlich „Nachkommen“ überhaupt, hier ist es soviel als τέκνα τέκνων (Hesychius). πρῶτον d. h. entweder: „ehe du sie zu unterstützen (τιμᾶν V. 3.) in den Fall kommst“ oder: „ehe sie den Unterhalt ihrer verwittweten Mütter oder Großmütter der Gemeinde aufbürden wollen.“ Das Verbum εὐσεβεῖν wird gewöhnlich nur von der religiösen Verehrung Gottes

gebraucht (vgl. Apftg. 17, 23.); hier ist der Ausdruck auf die kindliche pietas gegen die Eltern übertragen, und es liegt darin das τιμᾶν B. 3. eingeschlossen. Paulus sagt τὸν ἰδίον οἶκον statt die Mutter oder Großmutter, weil, wie de Wette richtig bemerkt, das εὐσεβεῖν als Sache des Familiensinnes oder der Familienehre angesehen wird, und das ἰδίον steht nachdrucksvoll im Gegensatze mit dem Verhältnisse der Wittwe zu den ihr fremden Gemeindegengenossen. — καὶ ἀμειβὰς — — προγόνους ist erklärender Zusatz. πρόγονοι bezeichnet gewöhnlich die bereits gestorbenen Vorfahren; es kommt der Ausdruck aber beim Plato (legg. XI. 933.) auch von noch lebenden Eltern und Großeltern vor. So auch hier. Die ἀμειβή kann von Dankbarkeit überhaupt, aber auch recht wohl im leiblichen Sinne vom Unterhalte verstanden werden. So im Ganzen erklären diesen Vers Deffumen., Theophyl. und unter den Neuern Estius, Ristemaker, Mack, de Wette u. A. — Nehmen wir aber mit der Vulgata (discat — — regere) χήρα als Subjekt zu μαρτυρεῖσθαι, so erhalten wir folgenden Sinn: „Wenn eine Wittwe Kinder oder Enkel hat, so soll sie zuvor (ehe sie in den Kirchendienst [vgl. B. 9.] aufgenommen wird) lernen ihr Haus lenken (d. i. ihre Kinder und Enkel gut erziehen), und Wiedervergeltung den Eltern entrichten.“ Obgleich diese Fassung nicht bloß in der Vulgata eine starke Gewähr hat, sondern auch von Chrysost., Theodoret, Hieronymus, Ambrosius u. A. vertreten wird, so läßt sie sich doch schwer vertheidigen. Sie gründet sich in der Annahme, daß die Wittwe, von der Paulus hier spricht, dieselbe sei als von welcher B. 9 ff. die Rede ist. Dies ist aber nicht der Fall; vielmehr spricht er bis B. 8. von Wittwen, welche die Gemeinde unterhält, von B. 9. ab aber von solchen Wittwen, welche im Dienste der Kirche stehen. Dann ist auch die Uebersetzung des εὐσεβεῖν durch regere ungenau, und endlich weiß man bei dieser Deutung mit dem Schlusse καὶ ἀμειβὰς — — προγόνους nichts anzufangen. Denn die Erklärung: die Wittwe solle die Dankbarkeit gegen ihre Eltern dadurch beweisen, daß sie ihre mütterlichen Pflichten gegen ihre Kinder und Enkel treulich erfülle, nennt de Wette mit vollem Rechte zu gesucht. — Paulus fügt noch begrün-

bend hinzu: „denn das ist wohlgefällig vor Gott“ (vgl. 2. 3.). τοῦτο scil. εὐσεβεῖν und ἀμοιβὰς ἀποδοῦναι. Das καλὸν καί, was die Recepta vor ἀποδοῦναι liest, ist nach den gewichtigsten Zeugen zu tilgen. Es ist ohne Zweifel aus 2, 3. hier eingeschoben.

B. 5 f. Paulus hat eben von einer Wittwe gesprochen, die noch Kinder oder Enkel hat, die also noch nicht ὄντως, sondern nur erst halb eine χήρα, d. i. eine Verlassene ist. Im Gegensatz zu dieser spricht er nun hier von einer ὄντως χήρα und gibt die beiden Merkmale einer ächten Wittwe an: „Die wahrhafte Wittwe, nämlich die vereinsamte, hat ihre Hoffnung gesetzt auf Gott und beharret in den Bitten und Gebeten Tag und Nacht.“ Das καὶ μεμονωμένη ist nähere Bestimmung zu ὄντως χήρα, und Paulus will sagen: die wahrhafte Wittwe und darunter verstehe ich die, welche ganz vereinsamt ist, also weder Mann, noch Kinder und Enkel hat. Das Vereinsamtsein gehört zu dem Begriff der ὄντως χήρα, drückt diesen aber noch keinesweges vollkommen aus; vielmehr gehört dazu nothwendig auch ein auf Gott gerichtetes, dem Gebete gewidmetes Leben. Das Perfect. ἠλπικεν will sagen: sie hat ein für alle Mal ihre Hoffnung gerichtet und richtet diese fortwährend auf Gott (vgl. 4, 10.). — ἐλπίζειν ἐπὶ cum dat. drückt den Grund, cum accus. das Ziel der Hoffnung aus. Zu καὶ προσμένει — ἡμέρας vgl., was Luk. 2, 37. von der Prophetin Anna berichtet. — Indem unsere Vulgata übersetzt: speret in Deum et instet obsecrationibus, faßt sie das Ganze als Ermahnung. — B. 6. enthält den Gegensatz: „Die (Wittwe) aber, welche üppig lebt, ist lebendig todt“ d. h. sie ist, obgleich dem Leibe nach lebendig, doch dem Geiste nach todt für die Gemeinde (vgl. Eph. 4, 18.), hat also keine Ansprüche auf Unterstützung von der Gemeinde zu machen. σπαταλᾶν = „schwelgen, üppig leben“ vgl. Jak. 5, 5.

B. 7 f. „Und dieses schärfe ein, damit sie tadellos seien.“ Das ταῦτα geht bloß auf das B. 5 f. von den Wittwen Gesagte: dieses soll Timotheus einschärfen, damit die Wittwen ohne Tadel sich betragen, — nicht bezieht es sich zugleich auch auf B. 4., so daß unter ἀνε-

πλήμπτοι auch die Kinder und Enkel zu verstehen seien. Von diesen spricht Paulus speciell und mit noch größerem Nachdruck B. 8.: „Wenn aber Jemand (nämlich eines der Kinder oder Enkel) für die Angehörigen und besonders für die Hausgenossen nicht sorgt, der hat den Glauben verläugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger.“ Der Apostel sagt ganz allgemein *τῶν ἰδίων κ. μαλ. οἰκείων*, um die Sorge für Verwandte und Angehörige als eine allgemeine Pflicht darzustellen; er hat aber dabei speciell die verwitweten Mütter und Großmütter im Auge. Ohne allen Grund versteht Mack unter *οἰκείων* die *οἰκεῖοι τῆς πίστεως*, die Glaubensgenossen (vgl. Gal. 6, 10.), und gibt danach den Gedanken: wenn Jemand für seine Angehörige und zumal für seine christliche Angehörige, an welche ihn nicht bloß das natürliche, sondern auch das Glaubensband knüpft, nicht sorgt, der hat u. s. w. Da der wahre lebendige Glaube ohne Liebe nicht bestehen kann, so hat ein solcher, der die erste Liebespflicht gegen seine Eltern hintansetzt, faktisch bereits den Glauben verläugnet, und er ist schlimmer als ein Heide, da dieser in der Regel die natürliche Pflicht der Fürsorge für seine hilfsbedürftigen Eltern und Angehörigen erfüllt.

B. 9 f. Es folgen b) Anweisungen rücksichtlich der Auswahl der Wittwen zum kirchlichen Dienste, und zwar zählt Paulus zuerst die Eigenschaften auf, welche diese an sich haben müssen: „Als Wittwe werde gewählt die nicht unter sechszig Jahren ist, die eines Mannes Weib in guten Werken ein gutes Zeugniß hat, wenn sie nämlich Kinder erzogen, wenn sie Fremde aufgenommen, wenn sie der Heiligen Füße gewaschen, wenn sie Bedrängten die Nothdurft gereicht, wenn sie jeglichem guten Werke nachgegangen.“ — Das Verbum *καταλέγεσθαι* heißt eigentlich in *catalogum reserri*, und wird gewöhnlich von den zum Kriegsdienste bestimmten Bürgern gebraucht. Also hier: „als Wittwe werde in das Verzeichniß eingetragen.“ Aber welches Verzeichniß ist hier gemeint? — Viele Ausleger (Chrysostom., Theodor., Deſum., Theophyl., Hieronym., Erasmus, Estius u. A.) haben geglaubt, es sei die Rede

von der Liste der aus der Gemeindefasse zu unterstützenden Wittwen, so daß also Paulus hier und in Folgenden von denselben Wittwen zu sprechen fortfahre, wozu denen bereits B. 3--8. die Rede war. Allein daß diese Ansicht falsch sei, liegt schon angedeutet in dem Ausdrücke *καλεῖσθαι*, folgt aber unwidersprechlich aus den Eigenschaften, die der Apostel hier angibt. Er sagt zunächst, die Wittwe solle nicht unter sechszig Jahren alt und nicht mehr als einmal verheirathet gewesen sein. Bedurfte denn, so müssen wir hier nothwendig fragen, eine Wittwe unter sechszig Jahren niemals einer Unterstützung? — Und: wenn eine Wittwe, die zweimal verheirathet gewesen, der Unterstützung unwürdig war, wie konnte da der Apostel B. 14. die jüngern Wittwen zur Wiederverheirathung auffordern und ihnen somit im Falle, daß ihr zweiter Mann stirbe, die Hoffnung auf Unterstützung rauben. Auch kann das *νεωτέρας χήρας παραιτοῦ* B. 11. unmöglich in Beziehung auf Unterstützung gesagt sein. Nehmen wir noch die weitem Eigenschaften hinzu, die der Apostel bei einer solchen Wittwe verlangt, daß nämlich Lust und Geschick zur Kindererziehung und zu Werken der Barmherzigkeit bewiesen haben müsse, so kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er hier solche Wittwen im Auge habe, denen die Erziehung der von der Gemeindefasse übernommenen Kinder, die Verpflegung der Fremden, Armen und Kranken überwiesen war, und welche einen eignen Stand in der Kirche der ersten Jahrhunderte bildeten, den sogenannten *χόρος* oder das *τάγμα χηρῶν* auch *τὸ χηρικόν*, viduatus, genannt. Es waren also Kirchenbinderinnen. Paulus nennt sie hier *χήρας*, und es scheint dies in einigen Gegenden ein feststehender Ausdruck für die Art kirchlicher Personen, wenn sie auch nicht gerade Wittwen waren, geworden zu sein. Denn der h. Ignatius grüßte am Schlusse seines Briefes an die Smyrner *τὰς παρθένους τὰς λεγόμενας χήρας*. Röm. 16, 1. werden *διάκονοι* genannt; später hießen sie auch *διακόνισσαι*, *πρεβύτεραι*, *πρεσβύτερες*, *προκαθήμεναι*. In den folgenden Jahrhunderten bildete sich dieses Institut der Kirchenbinderinnen, dessen erste Anfänge wir in den frommen Frauen die unsern Heiland begleiteten und unterstützten (vgl. Luk. 8, 2

Matth. 27, 55.) finden, weiter aus. Sie hatten in den öffentlichen Versammlungen einen eigenen Platz neben den Presbytern, führten eine Art von Aufsicht über den weiblichen Theil der Gemeinde, besonders über Wittwen und Waisen, und legten bei der Aufnahme das Versprechen der ewigen Wittwenschaft ab, wurden daher auch mit der *vestis vidualis* bekleidet. Am frühesten thut ihrer Meldung Tertullian (*de veland. virg. c. 9.*): *Ad quam sedem (viduarum) praeter annos LX non tantum univirae i. e. nuptae aliquando, eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum.* Durch den Can. XI. der Synode von Laodicea wurde das Institut aufgehoben, wie es scheint, eingeklichener Mißbräuche wegen. Es heißt dort: *Mulieres, quae apud Graecos presbyterae appellantur, apud nos autem viduae seniores, univirae, matriculariae* (d. i. in die Matrifel, in das Verzeichniß eingetragene) *nominantur, in ecclesia tanquam ordinatas constitui non debere* — Das Particip. *γεγονυῖα* zieht die Vulgata zu dem folgenden *ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή*: quae fuerit unius viri uxor. Allein da müßte es wohl nach diesem stehen. Besser also ziehen wir es zum vorübergehenden *μὴ ἑλλατον ἐτῶν ἐξήκοντα*. Der Grund, warum der Apostel nur solche Personen zu kirchlichen Wittwen ausgewählt wissen will, die das sechszigste Lebensjahr bereits erreicht haben, liegt nach B. 11 f. darin, weil bei diesen die gegründete Hoffnung vorhanden ist, daß sie dem Gelübde der ewigen Wittwenschaft treu bleiben. Später auf der Synode zu Chalcedon wurde das Alter der in den kirchlichen Dienst aufzunehmenden Wittwen auf das vierzigste Jahr herabgesetzt, und man nahm bald auch Jungfrauen als Diaconissinnen an. — Der Ausdruck *ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή* ist, wie der entsprechende *μίας γυναικὸς ἀνὴρ* (3, 2. Tit. 1, 6.) als Gegensatz von successiver, nicht von gleichzeitiger Polygamie zu fassen. Denn Polyandrie galt bei allen Völkern des Alterthums als widernatürlich und war streng verboten. So bestätigt diese Stelle die oben 3, 2. gegebene Erklärung des Ausdrucks *μίας γυναικὸς ἀνδρα*. Ueber den Grund dieser Vorschrift ist dort das Nöthige gesagt; nur müssen wir hier noch bemerken, daß es für das natürliche Gefühl noch beleidigender ist, wenn ein

Weib zur zweiten Ehe schreitet, als wenn der Mann dieses thut. — V. 10. Unter ἔργα καλὰ haben wir hauptsächlich Werke der Wohlthätigkeit und der christlichen Barmherzigkeit zu verstehen, wie die folgenden hypothetischen Sätze zeigen, in denen dieser allgemeine Begriff in seine einzelnen Theile zerlegt wird. Da es den kirchlichen Wittwen oblag die Waisen der Gemeinde zu erziehen, an reisenden Christen (ἀγνοῖ) Gastfreundschaft zu üben, Armen, Kranken und Bedrängten jeder Art Hülfe zu leisten, so stellt der Apostel an die zu erwählende Wittwe die Anforderung, daß sie in allen diesen Liebeswerken sich bereits geübt habe. — Das πόδας νίπτειν gehört im Oriente mit zur Hospitalität und steht hier synecdochisch für alle auch die niedrigsten Dienste der Gastfreundschaft. — ἐπαρκεῖν = necessaria suppeditare, vgl. V. 16. 1 Mach. 8, 26.

V. 11 f. „Junge Wittwen aber weise ab; denn wenn sie wider Christum üppig geworden sind, wollen sie heirathen, indem sie das Urtheil auf sich ziehen, daß sie die erste Treue gebrochen haben.“ — νεωτέρας ist nicht im comparativen Sinne zu fassen: „Wittwen, die jünger sind als sechszig Jahre“, sondern als Positiv, wie aus V. 14. erhellt. Das παρὰ τοῦ steht im Gegensatz zu καταλεγέσθαι V. 9., nicht πρὸς τινα V. 3. Also: weise sie ab, nicht von der Unterstützung aus der Gemeindefasse, — denn diese vom Alter abhängig zu machen wäre lieblos und unflug gewesen — sondern von dem kirchlichen Amte einer χήρα. Als Grund hiefür wird auch nicht etwa ihre Fähigkeit zu arbeiten und sich selbst den Unterhalt zu erwerben, sondern die Besorgniß angegeben, sie möchte dem Versprechen, nicht wieder zu heirathen, untreu werden (Erasmus, de Wette). Das Verbum στρηνιάειν kommt nur Offenb. 18, 9. vor, wo es unmittelbar mit πορνεῦν verbunden ist. Es entspricht dem lateinischen gestire d. i. auf Befriedigung sinnlicher Triebe besonders des Geschlechtstriebes in ungestümer Weise ausgehen. In der Zusammenstellung mit κατα kommt das Verbum nur allein hier vor, und καταστρηνιάειν τοῦ Χριστοῦ ist soviel als στρηνιάειν κατὰ τοῦ Χρ. (vgl. Jak. 2, 13.: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως für: καυχᾶται ἔλεος κατὰ κρίσεως. Aehnlich Röm. 11, 18.). Der Ausdruck bezeich-

an also die Treulosigkeit gegen Christus und die Losagung von ihm in Folge eines gepflegten unmäßigen Geschlechtstriebes. — V. 12. *χρῖμα* ist der richtende und verurtheilende Vorwurf und das folgende *ὅτι* gibt nicht den Grund an = „weil“, sondern ist Objekts-Partikel. — *πιστὶν ἀθετεῖν* = fidem fallere. Paulus meint die Treue gegen Christus, das Versprechen der Nichtwiederverheirathung. Durch das Gelübde der ewigen Wittwenschaft vermählten sie sich gleichsam Christo; der bloße Wille sich wieder zu verheirathen (*γαμεῖν θέλουσιν*) war also nach dem Apostel schon ein Treubruch gegen Christus: in iis, qui voverunt castitatem, non tantum capessere nuptias, sed nubere velle damnabile est, sagt der h. Augustin (de adult. coniug. c. 15.). — V. 13. läßt eine verschiedene Deutung zu. Gewöhnlich nimmt man das Particip *περιερχόμεναι* für den Infinitiv: „Zugleich aber auch müßig lernen sie (d. i. gewöhnen sie es sich an) in den Häusern umherzugehen.“ So auch die Vulgata: simul autem et otiosae discunt circuire domos. Allein überall, wo das mit *μανθάνειν* verbundene Particip auf's Subjekt bezogen ist, steht dies Verbum in der Bedeutung „wahrnehmen, begreifen, einsehen, merken“, von dem, was eben schon Statt findet. In der Bedeutung „lernen“ hat es nur den Infinitiv (vgl. Phil. 4, 11.). Daher wollen Andere *μανθάνειν* im Sinne von „spähen“ nehmen: discunt, quae domos obeundo discuntur i. e. statum familiarem curiose explorant (Bengel). Am besten gefällt der Vorschlag Winers (Gram. S. 45. S. 310 f.), *ἀργαὶ μανθάνουσιν* mit der Ergänzung von *εἶναι* zu verbinden und *περιερχόμεναι* als eigentliches Participium zu fassen: „Zugleich aber auch lernen sie müßig sein, indem sie in den Häusern umherlaufen; nicht bloß aber müßig sein, sondern auch geschwätzig und vorwüzig, redend was sich nicht ziemt.“ — Ein *περιεργος* ist derjenige, der sich ungerufen in fremde Sachen mischt (vgl. 2 Thess. 3, 11.). Paulus will sagen: Indem für solche Frauen ihres Amtes wegen sich oft Gelegenheit bietet, in den Häusern umherzugehen und bei den einzelnen christlichen Familien Besuche zu machen, gewöhnen sie sich an Müßiggang, und statt bei solchen Besuchen nur

den Zweck ihres Antes vor Augen zu haben, mischen sie vorwiegend in Familienangelegenheiten und verderben die mit unnützem und unziemlichem Geschwäze. — Wahrscheinlich schildert der Apostel hier die Gefahr, die es hat, wenn junge Frauenspersonen in den kirchlichen Dienst aufgenommen werden, aus eigener Ansicht. Und wiederholen sich nicht die selben traurigen Erfahrungen, wenn auch in etwas anderer Form, zu allen Zeiten?

B. 14 f. „Ich will nun, daß junge (Wittwen wieder) heirathen, Kinder gebären, die Hausfrau machen, keinen Anlaß geben dem Widersacher zur Schmähung.“ Indem Paulus sagt βούλομαι will er kein allgemeines Gesetz geben (dadurch träte er mit sich selbst in Widerspruch, da er 1 Kor. 7, 8. 40. den Verwitweten im Allgemeinen anrath, unverehelicht zu bleiben), sondern nur einen Rath, den die vorher erwähnten Erfahrungen hervorgerufen (daher οὖν), und der ihm für die speciellen Verhältnisse in Ephesus der beste scheint nach dem allgemeinen Grundsatz, den er 1 Kor. 7, 9. ausspricht, daß es nämlich besser ist heirathen als brennen. Richtig Chrysostomus: βούλομαι οὖν, ἐπειδὴ αὐταὶ βούλονται, und Hieronymus: nol viduas vetat esse Paulus, sed adulteras, quia melius digamum esse quam scortum. — Zu γαμεῖν d. i. wieder heirathen (wie Joh. 2, 19 f. ἐγείρειν, wieder aufrichten) vgl. das zu B. 9., und zu τεκνογονεῖν das zu 2, 15. Gesagte. — ὁ ἀντικείμενος ist nach Chrysostomus u. A. der Teufel; besser aber verstehen Estius u. A. darunter die Widersacher des Christenthums überhaupt, die Juden und Heiden, so daß ὁ ἀντικείμενος = ὁ ἐξ ἐναντίας (Tit. 2, 8.) ist. — λοιδορίας χάριν ist mit ἀπορρομὴν διδόναι zu verbinden; es heißt eigentlich: „den Ausgang geben zu Gunsten der Schmähung“ d. i. Anlaß geben zu Schmähung. Falsch ist die Verbindung mit βούλομαι die Kraft vorzieht: „ich will, daß junge Wittwen heirathen — wegen des Schimpfes, der im andern Falle auf die Gemeine fallen würde.“ Also durch den Eintritt in eine neue Ehe und durch ein gutes Betragen im Hausstande sollen die jüngern Wittwen es verhüten, daß die Gegner des Christenthums Anlaß finden, die christliche Religion wegen des an

stößigen Lebenswandels ihrer Befennerinnen zu verunglimpfen. —
 B. 15. Begründung der eben gegebenen Vorschrift: „Denn schon haben Etliche sich abgewandt dem Satan nach.“ — *τινές* d. i. einige solcher jungen Wittwen. — *ἐκτρέψαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ* ist prägnant: „sie haben sich abgewandt und sind dem Teufel gefolgt.“ Aber wo von haben sie sich abgewandt? Die meisten Ausleger antworten: vom Wege der Tugend (*ἐκτρέψαι* = *declinare*, aus der rechten Richtung kommen); besser aber Nach: vom Glauben, etwa durch Verheirathung an einen Heiden. Der Apostel, sagt dieser Ausleger, hatte 1 Kor. 7, 39. den Wittwen Verheirathung mit einem Nichtchristen untersagt. Daß nun einer Wittwe, welche dem Herrn sich verlobt hatte, gestattet worden wäre, sich mit einem Christen zu verehelichen, ist noch unwahrscheinlicher, als daß ein Christ sich gefunden hätte, der eine Wortbrüchige zur Gattin nehmen wollte. Was blieb daher einer solchen Person übrig als, um ihr Vorhaben ausführen zu können, aus der Gemeinde zu treten und einen Ungläubigen zu heirathen?

B. 16. Hier ist die Lesart zweifelhaft. Der gewöhnliche Text hat: *εἴ τις πιστὸς ἢ πιστή*, und diese Lesart hat auch Tischendorf angenommen nach codd. DIK al., vielen Versionen (auch eine alte Handschrift der Vulgata hat sie) und griechischen Vätern. Griesbach und Lachmann haben *πιστὸς ἢ* nach codd. ACFG. 17. 47. gestrichen und lesen bloß *εἴ τις πιστή*. Unsere Vulgata endlich und die meisten lateinischen Väter haben *ἢ πιστή* nicht gelesen, sondern bloß *εἴ τις πιστός*. Der gewöhnliche Text verdient aus innern Gründen entschieden den Vorzug. Denn Paulus konnte doch nicht füglich von dem einen Falle allein sprechen und den nur in Beziehung auf den Doppelfall schicklichen Plural *χήρας* setzen. Vielleicht wurde, wie de Wette meint, die Auslassung von *πιστός* oder *πιστή* veranlaßt durch den (übrigens ganz richtigen) Singular *ἐπαρκέτω* (wofür Lachmann mit Unrecht *ἐπαρκείτω* liest nach codd. AFG.). Also: „Wenn ein Gläubiger oder eine Gläubige Wittwen hat, so sollen sie ihnen die Nothdurft reichen, und nicht soll die Gemeinde beschwert werden, damit sie den wahrhaften Wittwen die Nothdurft rei-

de.“ Wahrscheinlich hat Paulus auch hier noch vorzugsweise jüngere Wittwen im Auge; dann sind unter *πιοτός* und *πιοτή* nicht Söhne oder Töchter oder Enkel zu verstehen, wie B. 4., sondern Väter oder Mütter, Oheims oder Tanten. Manche Eltern, die eine verwittwete Tochter hatten, mochten in diese bringen, daß sie in den kirchlichen Dienst trete, um so von der Last der Unterhaltung befreit zu werden; oft mochten auch die verwittweten Töchter ohne innern Beruf bloß aus ökonomischen Gründen um Zulassung in den kirchlichen Wittwenstand nachsuchen, und so der Aufnahme wahrhaft würdiger und verlässener Wittwen (*ὄντως χήρας*, vgl. B. 3. 5.) hinderlich sein. Nach dieser Annahme haben wir hier keine Wiederholung von B. 4. und B. 8.

B. 17 ff. Es folgen nun bis 6, 2. Vorschriften und Rathschläge, welche die Presbyter, die kirchliche Disciplin, den Timotheus selbst und die christlichen Sklaven betreffen, und zwar spricht Paulus zuerst von dem Unterhalte der Presbyter: „Die (der Gemeinde) wohl vorstehenden Presbyter sollen doppelter Belohnung würdig geachtet werden, besonders die da arbeiten in Wort und Lehre.“ Daß bei *τιμὴ* mit Chrysostomus und den Meisten an die *θεραπεία καὶ τῶν ἀναγκαιῶν χορηγία*, also an die Darreichung des den Presbytern gebührenden Unterhalts und Lohns (*honorarium*) zu denken sei, zeigt der Zusammenhang hinlänglich. Das *διπλῆς* ist nicht zu urgiren, so daß der Sinn wäre: doppelt im Verhältniß zu den Wittwen, den Diakonen oder sonstigen armen Greisen, oder zu denen, die sich durch ihre Amtsführung eben nicht auszeichnen, sondern ist mit Estius nach alttestamentlichem Sprachgebrauche im Sinne von reichlich zu fassen, vgl. Jes. 40, 2. Jerem. 16, 18. 17, 18. 2 Kön. 2, 9. Auf die wörtliche Auffassung dieser Stelle gründet sich wahrscheinlich die Vorschrift der apostolischen Constitutionen (II. 28.), daß der Presbyter von den Oblationen der Gläubigen eine doppelte Portion erhalten solle. — *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ* steht nicht statt *ἐν λόγῳ τῆς διδασκαλίας*, „im Vortrage der Lehre“, sondern *λόγος* ist der allgemeinere Begriff und bezeichnet jede Rede, auch die prophetische, ermahnende; *διδασκαλία* ist aber der eigentliche Unterricht.

Paulus sagt: οἱ κοπιῶντες, qui laborant, quia donam sacram tradere, sicut oportet, non parvi laus est; unde mox huiusmodi doctorem comparat boviranti et homini operario i. e. servile opus exerciti (Estius). In Ephesus war aber die Verwaltung des amtes unter den damaligen Umständen mit besondern vierigkeiten verbunden. Wie daher Paulus oben 3, 2. einem Presbyter Lehrfähigkeit verlangt, so fordert er zu besonderer Anerkennung solcher Presbyter auf, die durch Wort und Lehre auszeichnen. V. 18. Begründung: denn die Schrift sagt: „du sollst einem brüderlichen Dicken das Maul nicht verstopfen“; : „der Arbeiter ist seines Lohnes werth.“ Worte οὐ φιμώσεις κ. τ. λ. sind aus 5 Mos. 25, 4. l. Paulus führt diese Stelle auch 1 Kor. 9, 9. an und erklärt dort, daß der dieser Vorschrift zu Grunde liegende Grund auch auf die Diener des Evangeliums bezogen werden müsse. Diesen Gedanken gibt er hier an in dem Satz: κς ὁ ἐργάτης κ. τ. λ. Da diese Worte sich nirgends l. T. finden (die Stellen 3 Mos. 19, 13. 5 Mos. 24, 14., welche man wohl hingewiesen, lauten anders), so hielten schon Theodor. und Theophyl. sie für ein Citat aus dem N. T. und zwar aus Luk. 10, 7., wo sie als Ausspruch Christi wörtlich so vorkommen. Allein wenn auch das Evangelium des h. Lukas damals schon verfaßt war, so ist es sehr zweifelhaft, ob es den Lesern unsers Briefes bekannt war. Auch werden nirgends im N. T. Aussprüche des Herrn als schon verzeichnete γραφή genannt und Aussprüchen des N. T. zugleich unter dieser Bezeichnung zusammengefaßt. Daher haben neuere Kritiker diese Stelle einen Beweis für die Unächtheit unsers Briefes angezogen. Wenn es hindert nichts, diese Worte als ein Sprüchwort solches scheint auch Christus in der angeführten Stelle sie zu gebrauchen) aufzufassen, wodurch Paulus den der Stelle zu Grunde liegenden Gedanken ausdrücken will, so daß also λέγει ἡ γραφή bloß zu οὐ φιμώσεις κ. τ. λ. gehört. V. 19 ff. Von dem richterlichen Verfahren gegen die Presbyter: „Gegen einen Presbyter nimm keine Anklage an außer bei zwei oder drei Zeugen; die

fehlenden Presbyter, deren Vergehen wirklich erwiesen sind,) weise zurecht vor Allen, damit auch die übrigen Furcht haben“, und sich so vor Vergehen in Acht nehmen. Es ist hier nicht von den Alten überhaupt die Rede, wie Chrysostom. und Theophyl. wollen, sondern von den kirchlichen Alten, den Presbytern; gegen diese soll nun mit der größten Vorsicht verfahren werden. Da eines Theil an der Erhaltung des Ansehens der geistlichen Vorsteher viel gelegen, andern Theils die Presbyter schon durch ihre Stellung übereilten und böswilligen Verdächtigungen so sehr ausgesetzt sind, so soll Timotheus ohne eine gehörige Zahl von Zeugen nicht einmal eine Anklage wieder dieselben annehmen, geschweige denn sie verurtheilen. Die Vorschrift ἐκτὸς — μαρτύρων, ist nach 5 Mos. 19, 15.: „Auf Aussage (ἐπὶ στόματος) zweier oder dreier Zeugen werde bestätigt jede Sache“ (vgl. Matth. 18, 16. 2 Kor. 13, 1.) Ueber ἐκτὸς εἰ μὴ s. zu 1 Kor. 14, 5. — Das ἐνώπιον πάντων beziehen wir am natürlichsten bloß auf die Presbyter, nicht auf alle Gemeindeglieder. — V. 21. Durch eine feierliche Bethuerung schärft Paulus dem Timotheus die gegebenen Vorschriften ein: „Ich beschwöre (dich) vor Gott und Christo Jesu und den auserwählten Engeln daß du dieses beobachtest ohne Vorurtheil, daß du nichts thust nach Gunst.“ — διαμαρτύρομαι ist feierlicher und stärker als das bloße μαρτύρομαι, kommt aber sonst bei Paulus nur noch 2 Tim. 2, 14. 4, 1. vor. Er nennt zuerst Gott, den allgegenwärtigen, allwissenden dann Christum, den dereinstigen Richter aller irdischen Richter, und zuletzt die auserwählten Engel, welche als die fortwährenden Zeugen aller unserer Handlungen dereinst mit Christo zum Gerichte erscheinen werden. Was das Beiwort ἐκλεκτοί hier bezeichnen solle, läßt sich mit Gewißheit nicht ausmachen. Einige halten es für ein bloßes epitheton ornans und nehmen ἐκλεκτός im Sinne von ἐντιμος: „den geliebten Engeln“ (vgl. 1 Petr. 2, 4.) Andere glauben, der Apostel habe damit die guten Engel im Gegensatz zu den verworfenen bezeichnen wollen (Eftius): noch Andere denken an die Schutzengel der einzelnen Gemeinden, deren irdische Stellvertreter die Bischöfe sind, die

Offenb. 2, 1. auch ἄγγελοι genannt werden (vgl. 1 Kor. 11, 10.). Die erste Meinung möchte den Vorzug verdienen. — ταῦτα bezieht sich auf die B. 19 f. gegebenen Vorschriften. — πρόκριμα ist das Vorurtheil gegen, πρόσκλησις aber das Vorurtheil für Jemand. Also in seinem Verfahren gegen die Presbyter soll Timotheus durchaus ohne vorgefaßte Meinung vorgehen, alle Parteilichkeit sorgfältig meiden. — Statt der gewöhnlichen Lesart πρόσκλησιν, die durch codd. FGK, Vulg. (in alteram partem declinando), Itala und andere Versionen und mehrere Väter bezeugt ist, hat Lachmann nach fast gleichen Auktoritäten (codd. ADI al.) πρόσκλησιν aufgenommen. Das Wort πρόσκλησις bezeichnet aber die provocatio in ius, die Vorladung vor Gericht; also: „nichts thugend gemäß einer Vorladung vor Gericht“, d. h. ihn nicht vor das weltliche, heidnische Gericht ziehend. Oder nach der Deutung Theophylakt's: προσκαλεῖται σε τὸ ἐν μέρος εἰς βοηθεῖν αὐτῷ· μὴ τοίνυν ποιήσης κατὰ τὴν ἐκείνου πρόσκλησιν, also: „schreite nicht nach einer einseitigen Anrufung gegen einen Presbyter voran.“ Wahrscheinlich ist aber diese Lesart aus einem Schreibfehler entstanden.

B. 22. Bei der Ordination der kirchlichen Personen soll Timotheus die gehörige Vorsicht anwenden: „lege Niemandem schnell die Hände auf, und mache dich nicht fremder Sünden theilhaftig; dich selbst bewahre rein.“ Daß unter der Handauflegung, von welcher hier die Rede ist, die Ordination der Presbyter und nicht etwa, wie de Wette will, die Reconciliation der Excommunicirten, welche später ebenfalls unter Handauflegung geschah (vgl. Cyprian epist. 11. 73. can. 8. conc. Nicæen. I.), zu verstehen sei, zeigt der ganze Zusammenhang und bestätigten Stellen wie Apstg. 6, 6. 13, 2. 2. Tim. 1, 6. Also Timotheus soll Niemanden schnell d. i. ohne vorherige sorgfältige Prüfung, voreilig, ordiniren; denn ordinirt er aus Mangel an gehöriger Vorsicht Unwürdige, so macht er sich fremder Sünden theilhaftig, indem er Theil nimmt an der Schuld, welche der Ordinirte durch Nachlässigkeit, Aergerniß u. s. w. sich zuzieht. Um aber Andere prüfen und Sittenrichter sein zu können, muß er sich selbst vorwurfsfrei,

keusch und rein bewahren. Unter ἀγνὸν τῆρεν ist nicht, wie Mac will, das Reinbewahren von fremden Eiden, sondern wie das nachdrucksvoll vorangestellte σεαυ zeigt, das Reinhalten von eigenen Lasten zu verstehen. Besonders scheint der Apostel hier das Laster der Unkeuschheit im Auge zu haben.

B. 23. Guter Rath für Timotheus: „Sei nicht ein Wassertrinker, sondern genieße ein wenig Weines um deines Magens und deiner hängigen Schwächen willen.“ — ὑδροποτεῖν, verschärfte Form von ὑδωρ πίνειν, heißt „Wassertrinker sein“, d. h. Wasser als gewöhnliches und ausschließliches Getränk brauchen (Win. S. 55. S. 442.). Schwierig ist dieser Vers in Rücksicht des Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden; denn mitten zwischen Anweisungen über seine Amtsthätigkeit kommt hier auf einmal eine diätetische Anweisung für Timotheus. Mac nimmt an, die Gedankenverbindung liege in der Vorsicht, welche vorher in Bezug auf die Amtsthätigkeit angerathen und die nun auch auf Gesundheit ausgedehnt werde. Heydenreich u. A. stellen Hypothese auf, der Vers sei hier entweder aus Versehen oder aus irgend einem andern Grunde an unrechter Stelle eingebracht. Richtiger aber Estius, der in diesem Verse eine Einschränkung der vorhergehenden Ermahnung und zugleich eine Warnung vor übertriebener Ascese findet. Daraus der Sinn: Bewahre dich rein; jedoch darf die Sorge die Reinheit dich nicht zu übertriebenen Uebungen in der Lebenshaltung führen, durch welche du deiner Gesundheit schaden würdest.

B. 24 f. stehen im engen Anschlusse an B. 22. 23. hat Paulus gesagt, Timotheus solle Niemanden vorschnell ordiniren, sondern der Ordination eine sorgfältige Prüfung vorhergehen lassen. Hier wird nun die Pflicht der genauen Prüfung näher begründet: „Etlicher Menschen Sünden sind offenbar und gehen voran zum Gericht. Etlichen aber auch folgen sie nach.“ — πρόδηλον ist nicht „vorher bekannt“, sondern nur das verstärkte ἔδηλον. Unter κρίσις haben wir die der Ordination vorhergehende Prüfung zu verstehen; προάγουσαι εἰς κρίσιν

als: bei Einigen gehen die Sünden und Fehler gleichsam als Vorboten, als Ausrufer der Prüfung vorher, so daß das Resultat, das Endurtheil nicht zweifelhaft sein kann; bei Andern dagegen erkennt man sie erst hinterher, nach einer sorgfältigern, längern Prüfung. — V. 25. „Gleicherweise sind auch die guten Werke offenbar, und die, mit denen es sich anders verhält, können nicht verborgen bleiben.“ Zu *προόηλα* ist aus dem Vorhergehenden zu ergänzen *προάγοντα εἰς κρίσιν*. — *τὰ ἄλλως ἔχοντα* d. i. die nicht offenbar sind. Der Sinn des Ganzen ist: Lege Niemandem zu schnell die Hände auf, sondern prüfe zuerst sorgfältig. Allerdings liegen bei Einigen Sünden und Tugenden so offenbar am Tage, daß es bei ihnen einer Prüfung fast gar nicht bedarf; bei Andern hingegen liegt Beides versteckt, so daß nur das scharf prüfende Auge es auffinden kann. Daher muß bei diesen besondere Vorsicht angewandt werden.

6, 1 f. Der Apostel hat bisher von dem Dienste der Kirche gesprochen. Dies führt ihn darauf, nebenbei auch etwas über das Verhältniß der bürgerlichen Abhängigkeit zu sagen und einige Vorschriften zu geben rücksichtlich des Verhaltens christlicher Sklaven, sowohl derer, welche nicht christliche, als auch derer, welche christliche Herren haben. Man vgl. hier das zu 1 Kor. 27, 21 f. Eph. 6, 5. Gesagte. — „Soviele unter dem Joch als Sklaven sind sollen ihre Herren aller Achtung werth halten, damit der Name Gottes und die Lehre nicht gelästert werde.“ Paulus sagt nicht einfach *ὅσοι αἰσὶν δοῦλοι*, sondern er fügt *ὑπὸ ζυγόν* hinzu, um das drückende Verhältniß der Sklaven hervorzuheben. Denn in diesem Ausdrucke faßt er all' die Schmach und Plage, welche die griechische und römische Denk- und Lebensweise auf die Sklaven legte, zusammen. Daß er hier an solche Sklaven denkt, die heidnische Herrn haben, erhellt sowohl aus der Begründung: *ἵνα μὴ — — βλασφημηῇται*, als auch aus dem Gegensatz V. 2. Solche Sklaven nun sollen ihre Herrn aller Ehre, die ihnen als solchen gebührt, werth halten; sie sollen mithin diese nicht als Nichtchristen, als solche, die nicht Gottes Kinder sind, gering und des Gehorsams unwerth hal-

ten, damit nicht der Gott der Christen und das Christenthum selbst (*διδασκαλία*) von den Ungläubigen gelästert werde eine Lehre, die Ungehorsam und Aufruhr predige. — B. „Diesenigen aber, welche gläubige Herrn haben sollen sie nicht verachten, weil sie Brüder sind sondern sollen um so eher dienen, weil diejenigen, welche die Wohlthat empfangen, Gläubige und Geliebte sind.“ — *ὅτι ἀδελφοί εἰσιν* geht auf die Herrn: weil sie, die Herrn, Brüder in Christo sind und somit auf dem christlichen Standpunkte ihnen gleich stehen. Die christliche Lehre von der innern Freiheit und Gleichheit aller Menschen vor Gott konnte von den Sklaven gar leicht auf die Gleichheit des bürgerlichen Rechtes und Ranges übertragen, und so zur Geringschätzung ihrer Herrn mißbraucht werden. Daher sagt der Apostel, solche Sklaven sollen um so treuer und pünktlicher ihre Pflichten erfüllen, weil sie ihre Dienste Herrn leisten, die gläubig sind und daher auch Lieblinge Gottes, *ἀγαπητοί* scil. *τοῦ Θεοῦ*. Wir nehmen also mit Ristemaker, Mack, de Wette u. A. *οἱ ἀντιλαμβάνομενοι* als Subjekt und verstehen darunter die Herrn. Das Verbum *ἀντιλαμβάνεσθαι* *τινος* heißt ursprünglich „etwas ergreifen, sich einer Sache bemächtigen“, dann auch participem esse (Vulgata), percipere, frui. Die Dienstleistung der Sklaven wird eine *εὐεργεσία* genannt; denn jeder Dienst, der nicht aus bloßem Zwange, sondern aus christlicher Liebe hervorgeht, ist eine wahre Wohlthat für den, welchem er geleistet wird, und in dieser Weise sind acht christliche Dienstboten die Wohlthäter ihrer Herrn. — Die gegebene Erklärung ist die natürlichste und ansprechendste; man hat aber noch viele andere Deutungen versucht. So haben Einige die drei Worte *πιστοί*, *ἀγαπητοί* und *ἀντιλαμβάνομενοι* auf die Sklaven bezogen und erklärt: „weil sie (die Sklaven) Gläubige und von Gott Geliebte, der Wohlthat (des Christenthums) Theilhafte sind.“ Allein abgesehen davon, daß nach dieser Erklärung der Artif. *οἱ* bei *ἀντιλαμβάνομενοι* nicht stehen dürfte, so wird auch nirgends im N. T. die Wohlthat des Christenthums eine *εὐεργεσία*, sondern überall eine *χάρις* genannt. Daher erklären Estius u. A. *εὐεργεσία* von der guten Behandlung, welche die Sla-

von von ihren gläubigen Herrn empfangen, eine Deutung, der ebenfalls der Artif. ol und zugleich die Klarheit des daraus sich ergebenden Gedankens entgegenstehen.

§. 6. Warnung und Ermahnung.

6, 2b — 21.

Paulus beginnt diesen Absatz, ähnlich wie den vorigen 4,11., mit den Worten: „Dieses lehre und gebiete“, um das, was er so eben über das Verhalten der christlichen Sklaven gegen ihre Herrn gesagt hat, dem Timotheus zur Einschärfung dringend ans Herz zu legen. Dann warnt er ihn vor den Irrlehrern und vor Gewinnsucht als der Quelle so vieler Uebel; und ermahnt ihn, treu zu kämpfen für den Glauben und festzuhalten an der überlieferten Lehre.

B. 3 ff. Am Schlusse des B's 5. hat der text. rec. die Worte: ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων, „laß ab von solchen Leuten.“ Folgen wir mit Mac dieser Lesart, dann ist alles Vorhergehende: εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ — εἶναι τὴν εὐσέβειαν, Vordersatz und ἀφίστασο κ. τ. λ. bildet den Nachsatz. Allein diese Worte fehlen in codd. AD*FG. 17. 67. 93., Vulgata, Itala und andern Versionen, und sind deshalb mit Recht von Lachmann und Tischendorf als ein späterer Zusatz gestrichen. Auch würde das unverbundene τετύφωται B. 4. sich nicht wohl an den Vordersatz anschließen; man sollte τετυφωμένος erwarten. Wir beginnen also mit τετύφωται den Nachsatz, und übersetzen: „Wenn Jemand anders lehrt und nicht beitrifft den gesunden Worten unsers Herrn Jesu Christi und der Lehre, welche der Gottseligkeit gemäß ist, so ist er umnebelt, ohne doch etwas zu verstehen, vielmehr krank an Streitfragen und Wortgezänk, aus welchen entsteht Neid, Zwist, Lästerungen, böser Argwohn, fortwährende heftige Reibungen sinnverderbter, der Wahrheit beraubter Menschen, welche wähnen, die Frömmigkeit sei ein Erwerb.“ Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden liegt in dem Gegensatze zwischen διδάσκειν und ἑτεροδιδασκαλεῖν (vgl. Tit. 3, 9.). Unnö-

thig ist daher die Annahme Heydenreichs, daß die Irrlehrer in Ephesus gerade falsche Grundsätze über die christliche Freiheit vorgetragen und dadurch die christlichen Sklaven aufgeregt hätten, der Apostel deshalb von den Vorschriften für die Sklaven gleich zu den Irrlehrern übergehe. Ueber ἐτεροδιδασκαλεῖν s. zu 1, 3. Das Wort wird hier näher erläutert durch καὶ μὴ προσέρχεται (= accedit, Vulgata: acquiescit) ὑγιαίνουνσιν λόγοις, und die ὑγιαίνοντες λόγοι (vgl. ὑγιαίνουσα διδασκαλία Tit. 1, 9.; λόγος ὑγιῆς Tit. 2, 8.) werden weiter beschrieben als ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, als eine Lehre, die der Gottseligkeit gemäß ist und dahin führt. Die ganze Ausführung bildet aber einen Gegensatz zu der Irrlehre, die weil unwahr auch in sich krank ist und den Menschen geistig krank macht, und welche nicht zur Gottseligkeit, sondern zur Gottlosigkeit, ἀσέβεια, führt. — In dem Nachsatze B. 4 f. gibt Paulus die Quellen der Irrlehre an, nämlich dummstolze Einbildung (τετυφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος), Sucht sich mit unnützen Streitfragen abzugeben (νοσῶν περὶ — — λογομαχίας) und endlich Habsucht (νομιζόντων — — εὐσέβειαν). Die Sucht zu unnützen Wortgezänken ist dann wieder die Quelle vieler anderen Uebel; es entstehen daraus Neid, Zwist, Verläumdungen der Gegner, ungegründeter Argwohn und Reibungen. Wir lesen nach den bedeutendsten Auktoritäten mit Lachm. Διαπατριβαί (Vulg. conflictationes). Das Wort πατριβή heißt „Streitigkeit, Reibung“; die Zusammensetzung mit δια drückt das Anhaltende, Hestige aus. Die Recepta hat παρδιατριβαί = „unnütze Beschäftigungen“, was aber hier nicht paßt. — νομιζόντων πορισμὸν κ. τ. λ. d. h. die das Streben nach Frömmigkeit herabwürdigen zu einem Mittel sich Ehre, Einfluß, Geld u. s. w. zu erwerben.

B. 6 ff. Der Gedanke an die Schändlichkeit der Irrlehrer, das Heilige als ein Erwerbsmittel zu mißbrauchen, führt den Apostel zu einer Betrachtung über die Gewinnsucht: „Es ist aber (in der That) ein großer Gewinn die Frömmigkeit mit Genügsamkeit.“ Treffend bemerkt Estius über diesen Satz: Correctio rhetorica est, quae quod vituperaverat in contrarium vertit sensu mutato. Der Apostel will sagen: Allerdings ist die Frömmigkeit mit

Genügsamkeit verbunden ein Gewinn, aber in einem ganz andern und höhern Sinne, als die Irrlehrer wähnen. Die wahre Frömmigkeit nämlich führt mit sich Genügsamkeit d. i. Zufriedenheit mit dem, was man hat; wer aber zufrieden ist mit dem, was er hat, der ist reich. — B. 7 f. gibt dann Paulus den Grund an, warum wir genügsam sein sollen: „Denn nichts haben wir hereingebracht in die Welt, offenbar ist's (also), daß wir auch nichts hinausbringen können.“ Das *οὐδὲν* vor *ὅτι* fehlt in codd. AFG. 17. und ist deshalb von Lachmann gestrichen. Allein es läßt sich schwer entbehren und der Ausfall desselben in den Handschriften scheint auf einem Versehen zu beruhen. Paulus spielt hier an auf Stellen wie Pred. 4, 14. Job 1, 21. Die Güter dieser Welt sind eben nur für diese Welt, sind nichts unserm wahren, unsterblichen Wesen Angehöriges, mit- hin kein Gegenstand der Liebe und Hingebung. Daher fährt der Apostel B. 8. fort: „Wenn wir nun Nahrungsmittel und Bedeckungen haben, so lasset uns damit zufrieden sein.“ Das *οὕτως* führt die Argumentation fort und es hätte dafür auch *οὖν* stehen können (de Wette). Unter *συναίσματα* verstehen wir am besten Beides, Wohnung und Kleidung. Das Futur. *ἀρχεσθῶμεθα* kann sowohl im Sinne des Imperativ gefaßt, als auch von dem, was vernünftig erwartet wird, verstanden werden. In letz- terem Falle ist es: „so werden wir zufrieden sein.“ Ueber die wenig verbürgte Lesart des Fut. Conjunkt. *ἀρχεσθώμεθα* s. Win. Gramm. S. 13. S. 70.

B. 9 f. Gegensatz zu der eben empfohlenen Genügsamkeit: „Die da hingegen reich zu werden beabsichtigen, fallen in Versuchung und Fallstrick und in viele thörichte und schädliche Begierden, welche die Menschen versenken in Verderben und Untergang.“ Die Vulgata faßt dies als Grund zur Genügsamkeit; denn sie übersetzt: nam qui volunt divites fieri. Man übersehe nicht das *βουλόμενοι*. Paulus sagt nicht: „diejenigen, welche reich sind“, sondern: „diejenigen, welche reich sein wollen“ d. i. welche nach Reichthum trachten, die Erlangung desselben sich zum Zwecke machen, sind vielen Gefahren für ihr Seelenheil ausgesetzt. Was diejeni-

gen, welche wirklich reich sind, zu meiden und zu thun haben, sagt Paulus unten B. 17 ff. — Durch *παιδα* wird die Versuchung als eine fesselnde, gefangennehmende Gewalt dargestellt. Codd. DFG., mehrere Minuskeln, Väter und Versionen, auch die Vulgata lesen hinter *παιδα* den Genitiv *τοῦ διαβόλου*, der aber wahrscheinlich aus 3, 7. hier eingeschoben ist. Statt *ἀνοήτους* haben die Vulg., Chrysost. u. A. *ἀνοήτους*, desideria inutilia, gelesen. Paulus nennt die Begierden „thörichte“, weil ihre Befriedigung nicht Frieden und Glückseligkeit bringt, sondern im Gegentheil ewigen Untergang zur Folge hat. — B. 10. Begründung: „Denn Wurzel alles Bösen ist die Geldliebe, wornach Etliche trachtend vom Glauben abgeirrt sind, und sich selbst mit vielen Schmerzen durchbohrt haben.“ Auffallend ist es, daß Paulus die Geldliebe d. i. die Habsucht die Wurzel alles Bösen nennt, wohingegen sonst die h. Schrift den Stolz als den Anfang aller Sünde bezeichnet: *initium omnis peccati est superbia* (Sirach 10, 15.), und hiemit auch die eigene Erfahrung übereinstimmt. Um diese Aussprüche zu vereinen unterscheidet Thomas zwischen *initium* und *radix*: der Anfang und Keim zu dem ganzen Sündenbaume mit allen seinen Zweigen ist allerdings der Stolz; aber die Wurzel, durch welche dem Baume fortwährend Saft und Kraft zugeführt wird, ist die Habsucht. Oder nach dem h. Augustin ist der Stolz das Genus, die Habsucht die Species, aber eine Species, die wieder die Wurzel von unzählig vielen andern Uebeln ist „Nimm“, ruft der h. Chrysostomus aus, „die Habsucht hinweg, und aller Krieg ist zu Ende, aller Streit, alle Feindschaft, aller Kampf und Hader ist abgethan!“ Und Birgi sagt: *Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra famas!* — Ueber *ὀρέεσθαι τινοσ* s. zu 3, 1. Das Relat. *ἥ* kann grammatisch nur auf *φιλαργυρία* bezogen werden dann wird aber die Gedankenverbindung auffallend. Denn wie kann man nach der Geldliebe trachten? Einige haben hier dadurch den Ausweg gesucht, daß sie dem *ὀρέεσθαι* die Bedeutung von „ergeben sein“ unterlegen; das ist aber willkürlich. Besser ist es mit Maass aus *φιλαργυρία* den Begriff *ἀργύριον* herauszunehmen und darauf das Rel. *ἥ*

logisch zu beziehen. Zu ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως vgl. 1, 19. 4, 1. — Statt περιέπειραν, transfixerant, scheint die Vulgata περιέσπειραν gelesen zu haben; denn sie übersetzt: inseruerunt se multis doloribus, „sie haben sich in viele Schmerzen hineinbegeben.“ Welche Unruhen, Qualen und Gewissensbisse die Geldgierde mit sich führt, lehrt die tägliche traurige Erfahrung.

B. 11 ff. Nach der Digression B. 6—10. wendet Paulus sich wieder an Timotheus, ihn zur treuen Erfüllung seines hohen Berufes ermahnend: „Du aber, o Mann Gottes! fliehe dieses; strebe dagegen nach Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glauben, Liebe, Geduld, Milde (πραῦνιάθεια, ein ἀπ. λεγ. = πραότης).“ Durch die Anrede ἀνθρώπε Θεοῦ = ὁ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, mahnt Paulus den Timotheus daran, daß er sich dem Dienste Gottes in besonderer Weise gewidmet habe. Im N. T. werden namentlich die Propheten so genannt, vgl. 1 Sam. 6, 9. 1 Kön. 13, 4. 2 Petr. 1, 21. — ταῦτα φεύγε, „fliehe dieses“, nämlich die Gelbliebe und alle Laster, die daraus entspringen, da man nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen kann (Matth. 6, 24.). Die folgenden sechs Tugenden, wornach Timotheus ernstlich streben (διώκειν) soll, sind den Fehlern entgegengesetzt, welche aus der Habsucht zu entspringen pflegen. Zuerst nennt er die Gerechtigkeit, die Jedem das Seine gibt, als Gegensatz zu der Geldgier, die nach fremdem Gute lüstern ist; dann die Frömmigkeit, die in reiner Absicht ohne irdische Rücksicht Gott dient (vgl. B. 5.); ferner den Glauben, von denen Einige durch Habsucht verführt abgefallen sind (B. 10.); weiterhin die Liebe, die „nicht das Ihrige sucht, sondern das des Andern“, wozu auch die Mildthätigkeit gegen den Mitmenschen gehört; dann die Geduld, welche mit Wenigem zufrieden ist und endlich die Milde, welche Beeinträchtigungen des zeitlichen Gutes mit Gleichmuth erträgt (Estius). — Das διώκειν erweckt in Paulus den Gedanken an einen Wettkampf; daher fährt er B. 12. in einem von diesem hergenommenen Bilde fort: „Kämpfe den schönen Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben, zu welchem du berufen bist, und (in Rücksicht auf welches) du bekannt hast

das schöne Bekenntniß vor vielen Zeugen.⁹ Die αἰώνιος ζωή ist gleichsam das βραβεῖον, die gespalme, die zu ergreifen Timotheus streben soll. Auch εἰς ἣν ἐλκήσῃς gehört noch mit zum Bilde, und ist Spielung auf die Einrichtung, daß ein Herold die Aiß zum Kampfe aufrief. — Bei ὁμολόγησας — — ὁμολο, denken Einige an das Bekenntniß der Sünden und des Glaubens, welches der Taufe vorherging; Andere an ein freimüthiges Bekenntniß, welches Timotheus in einer uns unbekannten Anwesenheit ablegte. Allein der Ausdruck ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων erinnert an das 4, 14. Gesagte (vgl. 2, 2, 2.), führt somit auf die Ordination des Timotheus zum Bischöfe von Ephesus, bei welcher dieser ein feierliches Glaubensbekenntniß vor dem Presbyterium oder vor der ganzen Gemeinde ablegte. Paulus nennt dieses Bekenntniß schönes im Allgemeinen wegen seines Inhalts, besondrer aber vielleicht wegen der Begeisterung, mit welcher Timotheus es abgelegt. Nach dieser Erklärung hätte also die folgende Anordnung, nach welcher die zu Ordinirenden ein öffentliches Glaubensbekenntniß abzulegen haben, einen apostolischen Ursprung. Mit Estius ὁμολογία als die sponsio ministerii evangelici recte ac fideliter obeundi, welche Timotheus bei seiner Weihe abgelegt, zu fassen, geht wegen Folgenden nicht füglich.

B. 13 ff. Durch die Erinnerung an das Bekenntniß, welches Timotheus bei seiner Einsetzung ablegte, erneuert sich das Gemüthe des Apostels die ganze Feierlichkeit jener Handlung und die Ermahnung erhebt sich, ähnlich wie 5, 21., feierlicher Betheuerung: „Ich gebiete dir im Angesichte Gottes, der Alles belebt und Christus Jesu, der unter Pontius Pilatus bezeugt das schöne Bekenntniß, daß du bewahrest das Gebot unbefleckt, untadelhaft bis zur Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi.“ Von παραγγέλλω σοι hängt unmittelbar ab der Infinitiv τηροῦσαι B. 14. Unrichtig ist es mit Mack u. A. τὴν καλὴν ὁμολογίαν als das zu παραγγέλλω σοι gehörige Object zusehen, und demnach den Satz so zu erklären: „Ich gebiete dir kund d. h. bringe dir in Erinnerung vor Gott — —

schöne Bekenntniß, d. h. das Versprechen, welches du bei deiner Weihe abgelegt, daß du nämlich bewahren willst das Gebot u. s. w.“ Gegen diese Erklärung spricht sowohl die Bedeutung des Verbums παραγγέλλειν, als auch das folgende τηρῆσαι σε κ. τ. λ.; es müßte dann τοῦ τηρῆσαι σε dastehen. Statt des gewöhnlichen ζωοποιούντος haben Lachmann und Tischendorf aus äußern und innern Gründen mit Recht ζωογονούντος aufgenommen. Der Sinn bleibt nach beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. Eben hat Paulus den Timotheus ermahnt, den schönen Kampf des Glaubens zu kämpfen, um den Siegespreis, das ewige Leben, zu erlangen. Durch den Ausdruck ζωογονούντος bezeichnet er nun Gott als den Lebensspender, erinnert er somit den Timotheus an die Auferstehung und ermuntert ihn so indirect, auch den Tod für die Sache Christi nicht zu scheuen, wohin auch das Folgende: μαρτυροῦντος — ὁμολογίαν, deutet. Bei diesen Worten denken Viele an die Erklärung, welche unser Heiland vor Pontius Pilatus ablegte, daß er der König der Wahrheit sei (Joh. 18, 37., vgl. Matth. 27, 11.). Allein von Andern wird richtig dagegen bemerkt, daß diese Erklärung Christi mit der ὁμολογία, welche Timotheus ablegen soll, nur eine ungenaue Parallele bilden würde. Besser also fassen wir mit Estius u. A. die Worte ganz allgemein und verstehen darunter das Bekenntniß der Wahrheit überhaupt, welches Christus unter Pontius Pilatus abgelegt und mit seinem Leiden und Sterben bekräftigt hat; ἐπὶ Ποντίου Πιλ. also = praeside ac iudice P. Pilato. Das Verbum μαρτυρεῖν scheint hier schon die Bedeutung zu haben, die in der spätern Kirchensprache allgemein wurde, nämlich: „durch den Tod bekräftigen.“ Christi Bekenntniß wird ein schönes genannt, weil es Muster für alle Andern geworden ist. — V. 14. Die beiden Adjektive ἄσπιλον und ἀνεπίλημπτον können verschiedentlich bezogen werden. Die Vulgata scheint beide mit ἐντολήν verbunden zu haben: ut serves mandatum sine macula irreprehensibile; die meisten neuern Ausleger dagegen verbinden beide mit σε. Andere ziehen ἄσπιλον zu ἐντολήν, dagegen ἀνεπίλημπτον, welches gewöhnlich nur von Personen gebraucht wird, zu σε: „daß du untadelhaft bewahrst das unbefleckte Gebot.“ Allein

nach der Stellung der beiden Adjektive ist ihre Verbindung mit ἐντολή die natürlichste. Unter ἐντολή versteht man den Inbegriff des für die Verwaltung seines Amtes dem Timotheus Anbefohlenen; Andere fassen das Wort noch enger und verstehen darunter das, was Paulus dem Timotheus in diesem Briefe anbefiehlt, oder gar nur, was B. 12. enthält. Allein ἐντολή steht hier parallel mit παραθήκη B. 20. und bezeichnet die christliche Lehre, insofern sie sich auf das ἔθος bezieht, das evangelische Gesetz als die objektive göttliche Richtschnur, wornach der Christ sein Leben einzurichten hat (vgl. 2 Petr. 2, 21. 3, 2.), also die Sittenlehre, wohingegen παραθήκη mehr die Glaubenslehre bezeichnet. Dieses Sittengesetz soll Timotheus rein bewahren von häretischer Verunreinigung und dadurch begründetem Tadel μέχρι τῆς ἐπιφανείας — Χριστοῦ, d. h. nicht, wie Chrysostomus will, μέχρι τῆς σῆς τελευτῆς, sondern bis zur Wiederkunft Christi zum Gerichte. Diese Hinweisung auf die Wiederkunft des Herrn war für Timotheus ein neuer Antrieb, für die Reinerhaltung der Lehre zu sorgen; zugleich liegt darin die Voraussetzung, daß dieser jene Wiederkunft noch erleben könne. Jedoch wird dies wieder ganz unbestimmt gelassen durch den Zusatz B. 15.: „welche (Erscheinung) zu seiner Zeit zeigen wird

der Selige und alleinige Herrscher,
 der König der Könige und Herr der Herrschenden,
 der allein Unsterblichkeit hat, ein unzugängliches Licht bewohnt,
 den Keiner der Menschen gesehen noch anzuschauen vermag,
 dem Ehre und ewige Macht, Amen.“

Nicht unwahrscheinlich ist die Meinung Mad's, daß die Dorologie, in welcher Gott als das absolute, ewige, unsichtbare Wesen bezeichnet wird, aus einem kirchlichen Hymnus entlehnt sei. Es sind jedes Mal je zwei Prädikate unter einen Artikel oder ein Relativum zusammengestellt. — καὶ τοῖς ἰδίοις d. i. zu der von ihm vorbestimmten und sich vorbehaltenen, den Menschen unbekannten Zeit (vgl. 2, 6. Gal. 6, 9.). Zu ὁ μακάριος vgl. 1, 11. und zu ὁ βασιλεὺς —

ἀθανασίαν vgl. 1, 17. Die Worte φᾶς οἰκῶν ἀπρόσι-
τον beziehen sich zurück auf καιροῖς ἰδίοις δείξει, und be-
zeichnen die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse. Vgl.
H. 104, 2.: „Der in Licht sich hüllt wie in Gewand, spannt
den Himmel aus wie ein Gezelt.“ Zu οὐδὲ ἰδεῖν δύναται
vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12., und zu ὧ τιμὴ κ. τ. λ.
oben 1, 17. 1 Petr. 4, 11. 5, 11.

B. 17 ff. Statt mit der vorhergehenden Doxologie zu
schließen fügt der Apostel nachträglich noch eine gute Lehre
für die Reichen hinzu: „Den Reichen in dieser Welt
scharfe ein, nicht hochmüthig zu sein, noch ihre
Hoffnung zu setzen auf die Unsicherheit des
Reichthums, sondern auf Gott, der uns Alles
reichlich zum Genuße darreicht, wohlzuthun,
reich zu sein an guten Werken, freigebig zu sein,
mittheilsam, indem sie sich erwerben eine gute
Grundlage für die Zukunft, damit sie ergrei-
fen das wahre Leben.“ Die πλούσιοι ἐν τῷ νῦν
αἰῶνι stehen im verschwiegenen Gegensatze zu den εἰς Θεὸν
πλουτοῦντες (Luk. 12, 21.). Diese Reichen an irdischen
Gütern sollen sich wegen ihres Reichthums nicht über Andere
erheben; sie sollen nicht ihr Vertrauen setzen auf den Reich-
thum, der seiner Natur nach unsicher und wandelbar ist (ἐπὶ
πλούτου ἀδηλόγητι stärker als ἐπὶ πλούτῳ ἀδήλῳ),
sondern auf Gott, der für uns wie ein Vater für seine Kin-
der sorgt. Das τῷ ζῶντι, welches die Recepta hinter τῷ
Θεῷ hat, ist von Lachmann und Tischendorf mit Recht nach
bedeutenden Auktoritäten gestrichen; es ist vielleicht in Erin-
nerung an 4, 10. hier eingeschoben. Wäre es ächt, so würde
dadurch Gott mit Nachdruck als der Lebendige, Bleibende
bezeichnet im Gegensatze zu der Vergänglichkeit und Unsicher-
heit des Reichthums. — B. 18. Das ἀγαθοεργεῖν wird
noch verstärkt durch πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς; Bei-
des aber ist zunächst von den Werken der Wohlthätigkeit ge-
gen den Nächsten zu verstehen. Also reichlich sollen sie ge-
ben, zugleich aber auch willig und gern. Letzteres liegt
ausgedrückt in εὐμεταδίδους εἶναι (Vulg. facile tribuere)
und κοινωνικοῦς (nicht: „umgänglich, leutselig“, sondern
„mittheilsam“; vgl. κοινωνία Röm. 15, 26. Hebr. 13, 16.).

„Einen freudigen Geber hat Gott lieb“, sagt der Apostel 2 Kor. 7, 9.; vgl. Sprüchw. 3, 28. — B. 19. Durch Werke der Barmherzigkeit sammeln die Reichen sich ein Kapital für die Zukunft (ἀποθησαυρίζοντας — εἰς τὸ μέλλον, vgl. Matth. 6, 20.), worauf sie wie auf einer festen Grundlage (θεμέλιον καλόν) fußend, das wahre Leben ergreifen. — ἡ ὄντως ζωή d. i. jenes Leben, welches allein diesen Namen verdient, das Leben in Gott, „der allein Unsterblichkeit hat“ (B. 16.), im Gegensatz zu dem irdischen Leben, welches eigentlich ein fortwährendes Sterben ist (vgl. 5, 3.). Die Lesart αἰωνίου der Recepta statt ὄντως ist eine Correctur.

B. 20 f. Zum Schlusse noch eine Ermahnung zum treuen Festhalten am überlieferten Glauben verbunden mit einer Warnung vor Irrlehren: „O Timotheus! bewahre das hinterlegte Gut, indem du meidest die heillosen leeren Geschwätze und Gegensätze der fälschlich sogenannten Wissenschaft, zu welcher Etliche sich bekennend hinsichtlich des Glaubens irrgegangen sind.“ Die namentliche Anrede ὦ Τιμόθεε drückt die Innigkeit und Eindringlichkeit aus, womit Paulus seinem geliebten Jünger die folgende Ermahnung ans Herz legt. Das Wort παραθήκη (wofür die Recepta gegen überwiegende Zeugen παρακαταθήκη hat) bezeichnet, wie das lat. depositum, das bei Jemandem Niedergelegte, das Anvertraute überhaupt; hier ist es von der bei Timotheus niedergelegten, ihm anvertrauten christlichen Lehre in ihrem ganzen Umfange, also von dem depositum fidei zu verstehen. Daß das Wort dieses bezeichne, zeigt zuerst die Stelle 2 Tim. 2, 2., wo Timotheus angewiesen wird, das vom Apostel Gehörte wiederum bei andern fähigen Männern niederzulegen (παράθου), dann der ganze Zusammenhang unserer Stelle, da παραθήκη der falschen Wissenschaft entgegengesetzt wird; auch 2 Tim. 1, 13. 14., wo καλή παραθήκη mit ὑγιαίνοντες λόγοι abwechselt, spricht deutlich dafür. Unrichtig ist es daher bei παραθήκη mit Einigen an das bischöfliche Amt des Timotheus, oder an die ihm ertheilte Gnabengabe zur Führung dieses Amtes zu denken. — Die christliche Lehre ist also ein depositum, ein

Bei dem kirchlichen Lehrer und Vorsteher hinterlegter und seiner Gut anvertrauter Schatz, den er im Glauben treu bewahren und wie er ihn durch das lebendige Wort von seinem Vorgänger empfangen so auch denselben rein und ungeschmälert an seinen Nachfolger überliefern soll. Die christliche Lehre pflanzt sich mithin fort durch Ueberlieferung; sie läßt sich eben so wenig aus dem todten Buchstaben der h. Schrift als aus der bloßen Vernunft schöpfen. Wir sehen also, wie in diesem einen Worte das katholische Traditionsprincip treffend ausgedrückt liegt. Schön erläutert diesen Ausspruch Vincenzius von Lerinum (commonit. c. 17.): „Depositum“, inquit (apostolus), „custodi.“ Quid est „depositum“? id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum, quod accepisti, non quod excogitasti; rem non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis, rem ad te perductam, non a te prolatam, in qua non auctor debes esse, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens. „Depositum“, inquit, „custodi“; catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva; quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradetur etc. — *ἔκτροπον* = devitans (Bulg.). Unter *καινοφωνία* sind Reden ohne Sinn und Grund zu verstehen. Einige Handschriften (codd. FG.) lesen *καινοφωνίας*, und danach übersetzt die Vulgata *vocum novitates* = „neue Worte.“ Diese Lesart scheint aber später und zwar durch die Menge neuer und fremder Ausdrücke, welche die Gnostiker einführten, entstanden zu sein. Was wir uns bei *ἀντιθέσεις* zu denken haben, ist nicht mit Bestimmtheit anzugeben. Man versteht darunter Widersprüche, in welchen die Irrlehrer gewisse Lehren des Christenthums darzustellen sich bemüheten, um die Nothwendigkeit darzuthun, über die offene Lehre des Evangeliums hinauszugehen und in einer höhern Weisheit die Lösung des Widerstreits zu suchen. Bekannt sind aus der spätern Zeit die Antithesen zwischen Gesetz und Evangelium von dem Gnostiker Marcion. Besser aber denken wir dabei wohl mit Estius u. A. an *Ehrsätze*, welche gegen die wahre, gesunde Lehre aufgestellt wurden. Durch das Adjekt. *ψευδάνυμος* wird es wahrscheinlich, daß die Irrleh-

rer schon damals anfangen sich Gnostiker und ihre Leh-
 re eine *γνώσις* im Gegensatz zu *πίστις* der Kirchlichen zu ne-
 nen. Die wahre *γνώσις* hat sich aber aus der *πίστις*
 entwickeln wie der Baum aus der Wurzel, sonst bläht sie an
 und führt vom Glauben ab; daher: *ἦν τινες — ἡστοχώ-
 σαν*. Treffend sagt Chrysostomus (zu Phil. 3, 10.): *ἡ
 πίστις ἢ ἡ γνώσις, καὶ πίστις ἄνευ γνώσεως τὸν Χρῆ-
 στὸν οὐκ ἔστιν*. — In dem Segenswunsche schwankt die
 Lesart zwischen *μετὰ σοῦ* und *μεθ' ὑμῶν*, indem die äußeren
 Zeugen für beide sich fast gleich stehen. Nach der letzteren
 umfaßt Paulus mit seinem Herzen die ganze Gemeinde; al-
 lein vielleicht ist *μεθ' ὑμῶν* eine Korrektur nach 2 Tim
 4, 22. Tit. 3, 15.

Der zweite

Brief an Timotheus.

2

Einleitung.

1. Da wir über den Empfänger dieses Briefes und über die Aechtheit desselben in der Einleitung zum ersten Briefe an Timotheus bereits das Nöthige gesagt haben, so liegt uns hier zunächst ob, über die Zeit und den Ort seiner Abfassung eine genauere Untersuchung, als es in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen (S. 56 f.) geschehen konnte, anzustellen. — Aus mehreren Stellen des Briefes selbst erhellt, daß Paulus denselben zu Rom und zwar während einer Gefangenschaft daselbst verfaßte (1, 8. 12. 16 ff. 2, 9. 4, 6. 16. 21.). Es entsteht also die Frage: Schrieb Paulus diesen Brief während jener römischen Gefangenschaft, deren am Schlusse der Apostelgeschichte Erwähnung geschieht und aus welcher er auch die Briefe an die Ephesier, Philipper, Kolosser und an Philemon absandte, oder während einer zweiten spätern Gefangenschaft zu Rom? In der Beantwortung dieser Frage herrscht unter den Gelehrten eine große Verschiedenheit.

I. Die älteste und gewöhnlichste Meinung setzt die Abfassung des zweiten Briefes an Timotheus in eine zweite, zwar aus der Apostelgeschichte nicht bekannte, aber aus andern Gründen angenommene Gefangenschaft Pauli in Rom. Unter den Neuern sind Heydenreich und Mack dieser Ansicht gefolgt.

II. Nach einer andern Meinung hat eine solche zweite römische Gefangenschaft Pauli gar nicht stattgefunden, sondern die am Schlusse der Apostelgeschichte erwähnte war die einzige, in welcher Paulus bis an das Ende seines Lebens verharren mußte und aus der ihn nur der unter Nero erduldete Martyrthod befreite. So Petavius, Wieseler u. A. Während dieser Gefangenschaft und zwar, wie

Wieseler zu beweisen sucht, gegen den Schluß derselben soll nach dieser Ansicht der vorliegende Brief geschrieben sein.

III. Eine dritte Klasse von Gelehrten nimmt zwar eine zweite römische Haft Pauli an, setzt aber dennoch die Abfassung unsers Briefes in jene erste römische Gefangenschaft, von der Lukas berichtet, und zwar in den Anfang derselben. Nach der Meinung dieser soll Paulus seinen zweiten Brief an Timotheus, worin er diesen einlud zu ihm nach Rom zu kommen, noch vor den Sendschreiben an die Kolosser, Philipper und an Philemon verfaßt haben. Denn als er diese Briefe schrieb, war Timotheus bei ihm in Rom gegenwärtig (Kol. 1, 1. Phil. 1, 1. Philem. B. 1.). So Hug u. A. Allein dieser Ansicht steht, um anderer Gründe hier nicht zu gedenken, Folgendes entgegen. In der Apstg. 27, 2. wird als Begleiter des Apostels nach Rom ausdrücklich ein gewisser Aristarch genannt. Bei der Abfassung der Briefe an die Kolosser und an Philemon war derselbe noch bei Paulus (Kol. 4, 10. Philem. B. 24.); im zweiten Briefe an Timotheus aber wird seine Anwesenheit geläugnet, da sich nach 2 Tim. 4, 11. Lukas allein bei ihm befand. Ferner: bei der Abfassung jener beiden Briefe war auch Demas bei Paulus (Kol. 4, 14. Philem. B. 24.); als aber der Apostel seinen zweiten Brief an Timotheus schrieb, hatte derselbe ihn bereits verlassen aus Liebe zur Welt (2 Tim. 4, 9.). — Wir haben uns also nur noch zwischen den beiden ersten Meinungen zu entscheiden.

2. Daß Paulus aus der in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft befreit wurde, haben wir bereits in der Einleitung zum ersten Briefe an Timotheus (S. 62 ff.) kurz nachgewiesen. Für diese Befreiung und zugleich für eine spätere zweite Haft des Apostels in Rom sprechen außerdem bestimmte historische Zeugnisse aus den ersten Jahrhunderten, daß es uns fast als eine Verhöhnung der Geschichte erscheint dieselbe läugnen zu wollen. Wir haben die bedeutendsten dieser Zeugnisse in der allgemeinen Einleitung zu den paulinischen Briefen angeführt und können hier, um unnöthige Wiederholungen zu vermeiden, auf das dort (S. 58 ff.) Gesagte

verweisen. Daß nun aber Paulus den vorliegenden Brief in dieser seiner zweiten römischen Haft geschrieben habe, dafür spricht nicht bloß das einstimmige Urtheil der Kirchenschriftsteller Eusebius, Hieronymus, Chrysostomus, Deumenius, Theodoret, Theophylakt, womit auch die alte Unterschrift des Briefes im Einklange steht, sondern es lassen sich auch entscheidende innere Gründe aus dem Briefe selbst dafür anführen. Der triftigste und von Heydenreich gut entwickelte Grund liegt in der ganzen Lage des Apostels, wie diese im zweiten Briefe an den Timotheus sich uns darstellt. Nach 2 Tim. 4, 6—8. 18. erwartet Paulus den Martyrertod, mit welchem seine dermalige Gefangenschaft endigen werde, mit unfehlbarer Gewißheit, und seine Lage ist so gefährlich, sie erscheint auch seinen Freunden so bedenklich, daß die Meisten sich von ihm gewandt haben und er nur den Onesiphorus als einen entschlossenen, standhaften Freund rühmen kann (1, 15.). Demas, der viele Jahre mit rühmlichem Eifer für die Sache des Evangeliums mit ihm gearbeitet, hat ihn jetzt verlassen aus Liebe zur Welt (4, 10.), und in seiner ersten Vertheidigung hat auch nicht Einer ihm Beistand geleistet (4, 16.). Ja Paulus findet es sogar nöthig, selbst den Timotheus, den er bittet noch vor dem Winter zu ihm nach Rom zu kommen, durch die allerstärksten Gründe zum standhaften Muth aufzufordern und ihn zu ermahnen, daß er alle Furcht besiegen, daß er sich darauf gefaßt machen möge, nöthigenfalls die Gefahr und das Leiden mit ihm zu theilen (1, 7. 8.), vielleicht gar den Tod selbst zu erdulden (2, 1 ff.). In den Briefen hingegen, die Paulus aus seiner ersten römischen Gefangenschaft schrieb, äußert er nicht nur die Hoffnung, daß seine Sache eine glückliche Wendung nehmen werde, sondern er ist von seiner nahen Befreiung aus dem Verhafte so überzeugt, daß er schon von den Reisen spricht, die er nach derselben machen wolle, daß er den Philippem und dem Philemon zu Kolossä einen Besuch verspricht und den letztern sogar ersucht, die Herberge für ihn einstweilen bereit zu halten. Auch haben nach seiner Versicherung die günstigen Umstände, in welchen er selbst und auch die Sache des Evangeliums sich befindet, viele Gläubige mit Muth und Freudigkeit erfüllt, die göttliche Lehre ohne Scheu zu bekennen und

zu verkünden (Phil. 1, 12 f. 25 f. Kol. 2, 24. Philem. B. 22.). Der Verhaft, aus welchem er diesmal an den Timotheus schrieb, kann also der nicht sein, aus welchem jene andern Briefe erlassen wurden. Hierzu kommt noch der Umstand: unter den römischen Christen, von welchen 2 Tim. 4, 21. Größ an den Timotheus ausgerichtet werden, finden sich keine sonst bekannte und in den aus der ersten römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen vorkommende Personen; auch erscheint hier kein einziger Name, den wir in dem längen Verzeichniß christlicher Brüder und Schwestern zu Rom Röm. 16, 5—15. lesen. Daraus kann man mit Recht schließen, daß die in jenen andern Briefen genannten Christen jetzt nicht mehr in Rom zugegen waren, der zweite Brief an Timotheus also in einer ganz andern Zeit verfaßt wurde. — Fernere tröstliche Gründe für die Abfassung des zweiten Briefes an Timotheus in einer zweiten römischen Gefangenschaft, die sich aus 2 Tim. 4, 13. 20. ergeben, haben wir bereits in der allgemeinen Einleitung (S. 56.) entwickelt.

3. Der zweite Brief an Timotheus ist also das letzte Schreiben, welches wir von der Hand des Paulus besitzen, und welches eine kostbare Reliquie von dem großen Weltapostel ist uns darin aufbewahrt worden! Wie spricht sich in demselben die hohe Seelenruhe des Apostels im Angesichte des Martyrtodes, seine zärtliche väterliche Liebe und Fürsorge für den Jünger Timotheus, seine Befümmerniß für die Sache des Evangeliums, welche er unter so vielen drohenden Verfälschungsversuchen zurücklassen soll, und doch andrerseits sein über alle Zweifel siegendes Vertrauen auf die Göttlichkeit der Sache und die Allmacht des sie schützenden und ihre Entwicklung in der Welt leitenden Gottes auf eine unnachahmliche Weise aus! Als Paulus seinen Brief an die Philipper schrieb und er noch die sichere Hoffnung auf seine Befreiung aus der römischen Haft hegte, da sagte er auf die Mängel und Schwächen, deren er sich als Mensch bewußt war, hinblickend, er sei fern von ihm, daß er glauben sollte das Ziel, die Vollendung, schon erreicht zu haben, sondern er strebe nur noch immer nach dem Ziele, ob er es erreichen möge, wie er in Christo dazu berufen sei (Phil. 3, 12.). Jetzt aber, wo er angekommen an das Ende seiner irdischen Laufbahn auf der

zurückgelegten Weg zurückblickte und sah, wie er durch die Kraft des Herrn unter allen seinen bisherigen Kämpfen treu erhalten worden, wo ihn ferner das zuversichtliche Vertrauen befeelte, daß er unter dem Beistande Gottes aus dem letzten ihm noch bevorstehenden Kampfe siegreich hervorgehen werde, jetzt war alle Ungewißheit aus seiner Seele geschwunden und mit freudiger Zuversicht im Herrn konnte er von sich sagen: „Ich habe gekämpft den schönen Kampf, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt; nun liegt mir bereit der Kranz der Gerechtigkeit, welchen mir geben wird der Herr“ (2 Tim. 4, 8.).

4. Der Zweck, welchen Paulus bei der Abfassung dieses Schreibens sich vorsetzte, war ein doppelter: er will zunächst den Glauben und die Berufstreue des Timotheus erneuern und befestigen, diesen zu neuem Eifer im Dienste des Herrn anregen; dann aber schrieb er den Brief auch in der Absicht, um den Timotheus zu sich nach Rom einzuladen. Vielleicht hatte der vielfältige Widerstand, welchen Timotheus an dem Orte seiner Amtsführung fand, der Fortgang der Irrlehre, welcher er sich widersetzen sollte, der immer zunehmende Kalksinn gegen das reine Evangelium und die widrigen Schicksale, welche Paulus, Timotheus u. A. wegen desselben erfuhren, den Muth dieses noch jungen Mannes geschwächt, ihn im freudigen und freimüthigen Bekenntnisse des Glaubens wankend gemacht, so daß Paulus es nöthig fand, denselben neu zu beleben und zu befestigen. Diese Vermuthung scheint ihre Bestätigung zu finden in der Stelle Offenb. 2, 1—6., wo Christus „dem Engel (Bischofe) von Ephesus“ den Vorwurf macht, er habe in seiner ersten Liebe nachgelassen und ihn ermahnt, Buße zu üben und zur Uebung der ersten Werke zurückzukehren. Dieser Bischof war aber nach der Ansicht Vieler kein anderer als eben unser Timotheus. Und wenn wir bedenken, daß der h. Johannes um dieselbe Zeit, als Paulus unsern Brief schrieb, auf Patmos in der Verbannung lebte und dort von Christus den Auftrag erhielt, „dem Engel von Ephesus“ seine Worte zu schreiben, so muß uns diese Ansicht sehr wahrscheinlich sein.

5. Der genannte doppelte Zweck des Briefes ergibt sich aus dem Inhalte desselben. Paulus ruft darin Alles zu Hülfe, was den Timotheus rühren, ermuntern, belehren,

abschrecken, in irgend einer Weise zu seiner Erneuerung und Befestigung im Glauben und in treuer Berufsthätigkeit dienen kann. Er beginnt mit Versicherungen seiner Liebe zu Timotheus und seines Verlangens nach ihm, erinnert ihn an die Frömmigkeit seiner Mutter und Großmutter, an die Gnade der Weihe, an die Liebe Gottes in Christo Jesu; er weist ihn hin auf die Leiden und die Standhaftigkeit, die er (der Apostel) bewiesen, auf das unedle Benehmen Einiger und an das schöne Verhalten Anderer gegen ihn (1, 1—18.). Sodann folgen Ermahnungen zur Standhaftigkeit und zum mutigen Wirken, Dulden und Kämpfen für die Sache Gottes und Christi; in jedem Berufe, sagt er, führe nur Entschiedenheit und ausdauernde Anstrengung zum erfreulichen Ziele (2, 1—26.). Die Irrlehrer und Verführer, welche schon jetzt in der Kirche traurige Zerrüttungen anrichten, werden es in der Zukunft noch ärger treiben; daher muß Timotheus um so mehr auf seiner Hut sein und an der wahren Lehre unverrückt festhalten, er muß in seiner Amtsführung, zumal in den bevorstehenden bedenklichen Zeiten, unermüdeten Eifer und weise Umsicht beweisen. Alle diese Ermahnungen verstärkt der Apostel durch Hinweisung auf sein eigenes Beispiel und durch die Erinnerung an seinen nahen Abschied von dieser Erde, dem er aber mit freudigem Selbstbewußtsein entgegensteht (3, 1 — 4, 8.). Timotheus wird ersucht, sein Herüberkunft nach Rom zum Apostel, der jetzt fast von allen Beiständen treuer Freunde verlassen ist, zu beschleunigen. Der Schluß endlich bilden verschiedene Aufträge, Grüße, Nachrichten und der Segenswunsch (4, 9—22.).

§. 1. Ermahnung zur Berufstreue.

1, 1 — 18.

Nachdem Paulus im Eingange des Briefes seine Liebe und Sehnsucht zu Timotheus ausgesprochen, ermahnt er diesen zur treuen, unerschrockenen Führung seines evangelischen Berufs und gibt ihm zur Warnung und Ermunterung Nachrichten von dem untreuen und treuen Verhalten gewisser Brüder.

B. 1 f. Ueber diese Zuschrift ist zu 1 Tim. 1, 1. bereits das Nöthige gesagt. Zu *διὰ θελήματος θεοῦ* vgl. 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Eigenthümlich sind hier nur die Worte *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, die mit *ἀπόστολος* verbunden werden müssen. Die Präposition *κατά* ist hier, wie Tit. 1, 1. (*κατὰ πίστιν*), als den Zweck bezeichnend zu fassen; also: „Paulus, Apostel Jesu Christi — zur (Verkündigung der) Verheißung des Lebens, das da ist in Christo Jesu.“ Wichtig umschreibt die Worte Theodorct: *ἀπόστολόν με προεβάλετο ὁ θεός, ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις κηρύξαι*. Wie Paulus mehrfach in der jedesmaligen Aufschrift seiner Briefe den Grundgedanken des ganzen folgenden Briefes andeutet (vgl. besonders Gal. 1, 1 f.), so thut er dies auch hier. Er weist den Timotheus gleich auf das wahre Leben in Christo hin, um ihn zu trösten in den Leidenstkämpfen und ihn zu ermahnen, die Bedrängnisse des irdischen Lebens muthig zu ertragen. — B. 2. Das Beiwort *ἀγαπητῶ* ist weder vertraulicher als *γνησίῳ* 1 Tim. 1, 2., wie Heydenreich meint, noch auch liegt darin ein indirekter Tadel, als ob Timotheus des letztern Beiwortes nicht mehr würdig sei und zuvor seinen Eifer wieder anfachen müsse, um ein *τέκνον γνήσιον* zu werden, wie Mack glaubt.

B. 3 ff. Ähnlich wie in den meisten andern Briefen (vgl. besonders Philem. 4 ff.) macht Paulus auch hier den Eingang mit dem Ausdrücke des Dankes gegen Gott für den Glauben des Timotheus: „Dank weiß ich Gott, den ich diene von den Voreltern her in reinem Bewußtsein, wie ich denn unablässig das Andenken an dich habe in meinen Gebeten, Tag und Nacht, mich sehnen, dich zu sehen, gedenkend deiner Thränen, damit ich mit Freude erfüllt werde, indem ich die Erinnerung festhalte an den in dir wohnenden ungeheuchelten Glauben, welcher zuerst in deiner Großmutter Lois und deiner Mutter Eunice wohnte; ich bin aber überzeugt, daß (er) auch in dir (wohnte).“ — Statt χάριν ἔχω (vgl. 1 Tim. 1, 12.) sagt Paulus sonst gewöhnlich εὐχαριστῶ oder εὐλογητὸς ὁ Θεός. Unter πρόγονοι sind nicht die Stammväter des gesammten jüdischen Volks, Abraham u. s. w. zu verstehen, sondern speciell die Voreltern Pauli. Die Gegner des Apostels suchten diesen, wie wir aus Apstg. 24, 14 ff. sehen, als einen Apostaten, als einen Verläugner des Gottes der Väter, der die Anbetung und den Gehorsam von dem bisher verehrten einzig wahren Gott ablenke und auf Jesus Christus hienken, bei den Gläubigen zu verdächtigen. Daher sagt er hier dem Timotheus, der gewiß auch von solchen Feinden des Apostels umgeben war, daß er den von seinen jüdischen Voreltern ererbten Glauben an den wahren Gott und seinen Gehorsam gegen denselben bewahrt habe. Vgl. Phil. 3, 5.: Ἐβραῖος ἐξ Ἐβραίων. 2 Kor. 11, 22. Das ἐν καθαρῇ συνειδήσει steht nicht im Widerspruch mit 1 Tim. 1, 13., sondern stimmt mit dem dortigen Zusatz: ἔτι ἀγνοῶν ἐποίησα (vgl. Apstg. 23, 1.), genau zusammen. Paulus hatte auch damals, wo er die christliche Kirche verfolgte, für Jehova und seine Religion zu eifern geglaubt, hatte also nach seiner Ueberzeugung gehandelt. — Das folgende ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω κ. τ. λ. wird verschieden gefaßt. Chrysostomus nimmt ὡς = ὅτι, und will hier den Gegenstand des Dankes ausgesprochen finden εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, ὅτι μέμνημαί σου, φησὶν, οὕτως σέ φιλά. Ebenso Estius: gratias ago Deo meo, quod

quoties ad eum preces fundo, toties tui sum memor ac pro te oro. Hoc enim me facere divini muneris est, ideoque dignum, de quo gratias agam. Auch die Vulgata scheint es so gefaßt zu haben, da sie übersetzt: quod sine intermissione habeam tui memoriam. Allein *ὥς* steht nirgends geradezu im Sinne von *ὅτι*; dann wäre es auch ein sonderbarer Gedanke: „Dank weiß ich Gott, daß ich deiner gedente in meinen Gebeten.“ Nach will *ὥς* als Adverbium im Sinne von „wahrhaft“ oder „ja“ nach Analogie des hebräischen sogenannten Caph veritatis zu *ἀδιάλειπτον* ziehen, und das Ganze: *ὥς ἀδιάλειπτον* — — *πληρωθῶ* B. 4., in Parenthese einschließen. Aber wie ganz ohne alle Verbindung stünde diese Parenthese da! Wir hätten also am besten die ursprüngliche Bedeutung von *ὥς* = „wie“ fest; dann drückt diese Partikel das parallele Verhältniß des Nebensatzes zum Hauptsatz: *χάριν ἔχω τῷ Θεῷ*, aus. — *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* ziehen die Meisten zum Vorhergehenden; dann wird dadurch der Begriff *ἀδιάλειπτον* noch mehr hervorgehoben. Passender vielleicht verbinden Lachmann u. A. es mit dem folgenden Particip *ἐπιποθῶν*. Ueber die Stellung der beiden Wörter *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*, wo wir umgekehrt „Tag und Nacht“ sagen, s. zu 1 Thess. 2, 9. — Paulus sehnt sich Tag und Nacht, den Timotheus wiederzusehen, um an ihm sich zu erfreuen, und diese Sehnsucht wird genährt durch das Andenken an die Thränen, welche Timotheus bei seinem Abschiede von Paulus vergossen hat. Es liegt in diesen Worten deutlich die innige Liebe ausgesprochen, welche Paulus und Timotheus gegen einander hegten; zugleich aber will Paulus hiemit die Einladung des Timotheus zu ihm nach Rom zu kommen (4, 9.) vorbereiten. — B. 5. Statt des gewöhnlichen *ὑπόμνησιν λαμβάνων* = „die Erinnerung fassend“ (vgl. 2 Petr. 1, 9.: *λήθην λαμβάνειν*, oblivisci) hat Lachmann *ὑπομν. λαβάν* = „die Erinnerung gefaßt habend“ d. i. festhaltend. Da die äußern Zeugen für beide Lesarten sich gleich stehen, so möchte die letztere als die schwierigere den Vorzug verdienen. Es ist dieser Participialsatz mit *χάριν ἔχω τῷ Θεῷ* zu verbinden; er enthält den Grund und Gegenstand, warum und wofür Paulus Gott dankt: „Ich danke Gott — — in Erinne-

rung an deinen ungeheuchelten (vgl. 1 Tim. 1, 5.) Glauben.“ Wie Paulus den Dienst des einzig wahren Gottes von seinen jüdischen Voreltern übernommen hat, so Timotheus den ungeheuchelten Glauben von Großmutter und Mutter. Die Erinnerung an die Glaubensstreue dieser beiden mußte auf Timotheus tiefen Eindruck machen; dieser wird noch verstärkt durch den Zusatz: *πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοὶ* scil. *ἐνώκησεν*, nicht *ἐνοικεῖ* oder *ἐνοικήσει*, wie Andere wollen. Timotheus hat früher dieselbe Glaubensstreue bewiesen; wankt er jetzt, so wird er sich selber untreu.

B. 6 f. Nachdem Paulus im Vorhergehenden Alles aufgegeben, was den Timotheus rühren konnte, nachdem er ihm seine innige Liebe, seine herzliche Sehnsucht nach ihm, sein festes Vertrauen ausgedrückt, geht er jetzt dazu über, diesen zur unerschrockenen, treuen Führung seines evangelischen Amtes zu ermahnen. Er sagt: „Deshalb erinnere ich dich, daß du wieder ansiehst die Gnade Gottes, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände.“ — *δι' ἣν αἰτίαν*, eine Formel, die nur noch Tit. 1, 13. Hebr. 2, 11. vorkommt, geht auf das unmittelbar Vorhergehende: deshalb, weil nämlich nach meiner Ueberzeugung früher ungeheuchelter Glaube in dir wohnte, ermahne ich dich u. s. w. Das Bild in *ἀναζωπυρεῖν* ist hergenommen von dem schlummernden Funken, den man durch Anblasen, Wegnahme der Asche, wieder zur hellen Flamme auflobern macht. Indirekt liegt in diesem Worte ausgesprochen, daß Timotheus nicht mehr wie früher „im Geiste glühete“ (Röm. 12, 11.). Daß Paulus bei *χάρισμα τοῦ Θεοῦ* nicht die Gnade im Allgemeinen, sondern eine besondere Gnade und zwar die sakramentale Weihgnade im Auge habe, zeigt der Zusatz: *ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ* — *χειρῶν μου*. Ueber *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* haben wir bereits zu 1 Tim. 4, 14. gesprochen. Bemerken wir hier nur noch das *ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ*: obwohl zugedeckt und zurückgedrängt ist das *χάρισμα* noch immer in ihm, braucht also nur wieder angefaßt zu werden; der character indelebilis, welchen das Weihesakrament verleiht, liegt hierin wenigstens angedeutet. — Timotheus soll nun aber die Weihgnade wieder ansuchen, damit er zu neuem Muthe entflammt werde; „denn“, fährt

der Apostel B. 7. fort, „nicht hat Gott uns gegeben den Geist der Verzagttheit, sondern den Geist der Stärke und der Liebe und der Selbstbeherrschung.“ Zu diesen Worten ist zu vergleichen die ganz ähnliche Stelle Röm. 8, 15.: „Ihr habet nicht empfangen den Geist der Knechtschaft, sondern den Geist der Sohnschaft.“ Wenn aber dort das οὐκ ἐλάβετε von allen wahren Christen gesagt ist, so bezieht sich hier das ἡμῖν bloß auf die Diener des Evangeliums: wir Bischöfe und Diener des Evangeliums haben bei der Weihe nicht einen Geist empfangen, der uns im Kampfe für das Reich Gottes vor den Gefahren feig zurückbeben läßt, sondern einen Geist der Kraft (δυνάμεις), der uns mit hohem Muth und unerschrockener Herzhaftigkeit zum freudigen Bekenntnisse der göttlichen Lehre erfüllt und in allen Leiden und Drangsalen uns aufrecht erhält (vgl. Phil. 4, 13.: „Ich vermag Alles in dem, der mich stärkt“); einen Geist der Liebe (ἀγάπης), die der Aufopferung fähig ist und das Band der Gemeinschaft im Glauben und Leben festhält, alle Spaltung sorgfältig meidet; einen Geist der Selbstbeherrschung (σωφροτισμοῦ, Vulg. sobrietatis, August. continentiae), die durch keine Furcht sich beirren und aus dem Gleichgewicht bringen läßt, keiner Leidenschaft sich hingibt, keiner Unsittlichkeit verfällt. Siehe da die besondern Gnaden, die das Sakrament der Weihe ertheilt!

B. 8 ff. Besitzt Timotheus die eben genannten Tugenden, Starfmuth, Liebe und Selbstbeherrschung, so wird er die mit seinem evangelischen Berufe verbundenen Leiden nicht scheuen. Daher die Ermahnung: „Schäme dich also nicht des Zeugnisses unsers Herrn, noch meiner seines Gefangenen, sondern leide mit für das Evangelium vermöge der Kraft Gottes.“ Das ἐναισχύνεσθαι steht hier und B. 12. 16. in Beziehung auf die Gefahren, ist also ungefähr soviel als „scheuen.“ Das μαρτύριον τοῦ κυρίου ist nicht das „Martyrthum des Herrn“, wie Einige wollen, sondern μαρτύριον ist mit der Vulgata (testimonium) in seiner ursprünglichen Bedeutung festzuhalten und τοῦ κυρίου als objektiver Genitiv zu fassen: „schäme dich nicht des Zeugnisses vom Herrn“ d. i.

scheue dich nicht, den Glauben an Christus muthig zu bezeugen und zu verkündigen. — τὸν δέσμιον αὐτοῦ bezeich-
 net nicht geradezu „den um seinerwillen Gefangenen“
 wie es gewöhnlich genommen wird, sondern „den er (Chri-
 stus d. i. seine Sache) in die Gefangenschaft gebracht ha-
 und festhält“ (vgl. Eph. 3, 1. 4. 1. Philem. B. 9.). Dem
 es ist, wie Mack richtig bemerkt, in Wahrheit nicht die feind-
 selige Gewalt der Menschen, sondern die liebende Fügung des
 Herrn, die ihm nun Bande anlegt, gleichsam um den aus-
 äußerlich festzuhalten, welchen innerlich die Liebe zu Christus
 schon längst gefangen hält (vgl. 2 Kor. 5, 14.). Auch durch
 diese Worte bereitet Paulus seine Einladung des Timotheus
 zu ihm nach Rom zu kommen, vor (vgl. B. 4.). — Den Da-
 tiv τῷ εὐαγγελίῳ kann man von συν in συγκατοπάθειαν
 abhängig sein lassen: „leide mit dem (verfolgten) Evange-
 lium“; besser aber faßt man ihn als dativ. commodi: „leid-
 mit (mir) für das Evangelium und zwar κατὰ δύναμιν
 Θεοῦ, d. i. vermöge jenes Geistes der Kraft, der uns (nach
 B. 7.) verliehen ist.“ — Um nun aber dem Timotheus die
 Pflicht, sich des Zeugnisses vom Herrn nicht zu schämen, recht
 nahe zu legen, erinnert er ihn B. 9 f. an das, was Gott
 an allen Gläubigen gethan habe: „der uns gerettet und
 berufen hat durch heilige Berufung, nicht zu-
 folge unserer Werke, sondern nach seiner Vor-
 herbestimmung und Gnade.“ Paulus sagt σώσαν-
 τος καὶ καλέσαντος, wo man beim ersten Anblicke umgekehrt
 καλέσαντος καὶ σώσαντος erwarten sollte. Allein σώσαν
 bezeichnet hier das Objectiv des Heilswerkes, καλεῖν
 aber die Zuwendung desselben. Objectiv genommen hat
 Gott in Christo alle Menschen gerettet, da dieser für Alle
 gestorben ist und sein Erlösungsverdienst für Alle hinreicht;
 allein in der Wirklichkeit werden nur diejenigen gerettet, die
 Gott zum Heile beruft. Aber auch der Ruf Gottes zum
 Heile ergeht allgemein an alle Menschen, auch an diejeni-
 gen, welche nie zur σωτηρία gelangen (vgl. Joh. 1, 9.);
 daher fügt Paulus zur genauern Bestimmung der κλήσις hinzu:
 „durch heilige d. i. heiligende, zur Heiligkeit führende, also
 wirksame Berufung.“ Der Grund aber dieser wirksamen
 Berufung liegt nicht etwa in den guten Werken, die der

Mensch vor seiner Berufung verrichtete — denn vor seiner Rechtfertigung kann beim Menschen von einem wahrhaft guten, verdienstlichen Werke, von einem sogenannten *meritum de condigno*, überhaupt nicht die Rede sein —, noch auch in den künftigen guten Werken, die der Mensch nach seiner Berufung vollbringt und die Gott von Ewigkeit vorausgesehen — denn diese guten Werke setzen die Berufung als unerläßliche Bedingung voraus, können also nicht zugleich der Grund derselben sein —: sondern allein in Gott, in seiner ewigen Vorherbestimmung und wirksamen Gnade (vgl. zu Röm. 8, 28 f. 9, 11. Eph. 1, 11.). Diese göttliche Gnade wird dann näher beschrieben als eine solche, „die uns gegeben ist in Christo vor ewigen Zeiten, die aber nun geoffenbart ist durch die Erscheinung unsers Heilandes Christi Jesu.“ Also die Gnade, in welcher unsere Berufung zum Heile sich gründet, ist uns objectiv in Christo, der als Gottmensch der Erste, der Repräsentant aller Berufenen ist, schon von Ewigkeit her verliehen; in Christo sind zugleich alle diejenigen berufen, die nach dem ewigen Rathschlusse Gottes zum Heile gelangen sollen. Geoffenbart d. i. in die sichtbare Erscheinung getreten ist aber diese bisher in Gott verborgene Gnade in der Menschwerdung Christi, „der den Tod vernichtet, dagegen Leben und Unverweslichkeit ans Licht gebracht hat durch das Evangelium.“ Die drei Ausdrücke *ἰάνατος*, *ζωή*, *ἀφθαρσία* sind in dem tiefern biblischen Sinne zu fassen, wornach sie auf den ganzen Menschen nach Leib und Seele sich beziehen. Weil Christus in stellvertretender Genugthuung die Schuld der Sünde getilgt, hat er auch deren Folge und Strafe, den Tod, vernichtet, den Tod der Seele sowohl als auch das Correlat desselben, den Tod des Leibes; und weil er durch sein Gehorsamsopfer uns den h. Geist, das wahre Leben der Seele, erworben hat, und selbst glorreich aus dem Grabe hervorgegangen ist, hat er uns Leben und Unverweslichkeit für Seele und Leib geschenkt (vgl. zu Röm. 6, 3 f. 1 Kor. 15, 26.). „Ans Licht gebracht“ d. i. bewirkt und bekannt gemacht ist dies Alles durch das Evangelium als den Inbegriff aller Gnade und Wahrheit, die uns in Christo ist zu Theil geworden.

Und dieses Evangelium zu verkünden, dazu ist Paulus von Gott angeordnet. Daher fährt er B. 11. fort: „für welches (Evangelium) ich bestellt bin als Herold und Apostel und Lehrer der Heiden.“ Wir haben hier drei Prädikate, von denen jedes vorhergehende durch das folgende genauer bestimmt wird: Paulus ist von Gott gesandt als Herold, um die frohe Heilsbotschaft von Christ dem Erlöser in alle Welt auszurufen; er ist bestellt als Apostel d. i. Gesandter, um Christi Stelle zu vertreten; er ist endlich angeordnet als Lehrer der Heiden, denn an dies war er vorzugsweise mit seiner Wirksamkeit angewiesen: „Zieh hin; denn ich will dich ferne unter die Heiden senden“, sprach der Herr zu ihm Apstg. 22, 21. Vgl. Gal. 2, 7 ff. 1 Tim 2, 7. Er legt sich selber diese drei ehrenvollen Titel bei, um das von ihm gepredigte Evangelium als das wahre zu bezeichnen und so den Timotheus im Glauben zu bestärken. — B. 12. „Um welcher Ursache willen ich auch dieses leide, aber ich schäme mich (desses) nicht; denn ich weiß, auf wen ich mein Vertrauen gesetzt habe, und ich bin überzeugt, daß er mächtig ist meine Hinterlage zu bewahren auf jenen Tag hin.“ — *δι' ἣν αἰτίαν*: weil nämlich Paulus von Christ als Herold u. s. w. angeordnet ist, leidet er nach so vielen andern Drangsalen auch dieses, die Gefangenschaft. Aber er läßt dadurch seinen Muth nicht beugen (*οὐκ ἐπαισχύνομαι*, vgl. B. 8.), da er weiß, auf wen er sein Vertrauen gesetzt. Unrichtig nimmt Man *ὃ πέπιστευκα* im Sinne: „an welchen ich geglaubt habe.“ Das Relat. *εἰς* geht auf Christus, wie das *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν* zeigt, nicht auf Gott. Seine nähere Bestimmung erhält *ὃ πέπιστευκα* in dem Folgenden: *καὶ πέπεισμαι ὅτι κ. τ. λ.* Vielfach verschieden gedeutet wird hier *τὴν παραθήκην* (text. rec. *παρακαταθήκην*, ebenso B. 14., vgl. zu 1 Tim 6, 20.) *μου*. Viele nehmen *μου* als genit. poss.: „das mir Anvertraute“ und verstehen darunter entweder mit Chrysostomus u. A. den Glauben oder die Gläubigen selbst (*παρακαταθήκην ἢ τὴν πίστιν φησὶν ἢ τοὺς πιστοὺς οὓς παρέθετο αὐτῷ ὁ Χριστός*, Theodoret), oder das Apostelamt (Lünemann). Nach der letztern Fassung wäre

der Sinn: „Gott wird mir Kraft verleihen, das Apostelamt, welches er mir anvertraut (1 Kor. 9, 17.), mithin als eine heilige Pflicht aufgelegt hat (Röm. 1, 14.), in Verfolgung und Tod treu zu verwalten, damit ich dereinst am Tage des Gerichtes Rechenschaft davon ablegen kann. Andere fassen μου als genit. subiect.: „das von mir Anvertraute“, gehen aber wieder in der Deutung des παραθήκη aus einander, indem Einige darunter die Gemeinde der Gläubigen, die Paulus Gott gleichsam anvertraut und empfohlen (τοὺς πιστοὺς, οὓς αὐτὸς παρέθετο τῷ κυρίῳ, Theod.), Andere dagegen den Lohn für die treue Verwaltung des Amtes, den er sich gleichsam als ein depositum bei Gott niedergelegt habe, verstehen. Für die erste Fassung beruft man sich auf eine Stelle in der unächten ep. Ignatii ad Heron. c. 7.: φύλαξόν μου τὴν παραθήκην — παρατίθημί σοι τὴν ἐκκλησίαν Ἀντιοχείων, für die zweite auf die Worte unten 4, 8. Allein wir sind gar nicht berechtigt, das Wort παραθήκη hier in einem andern Sinne zu nehmen, als worin es gleich B. 14. und auch 1 Tim. 6, 20. vorkommt, wo es unzweifelhaft den Gehalt der christlichen Lehre bezeichnet, den Paulus bei seinem Schüler Timotheus und bei Andern niedergelegt hat. Diese Bedeutung paßt auch am besten in den ganzen Gedankengang: „Ich bin Herold und Apostel des Evangeliums, zwar jetzt in Banden mit der Aussicht auf den nahen Tod; aber deshalb verliere ich den Muth nicht. Denn ich lebe der festen Ueberzeugung, daß Christus durch seine allmächtige Kraft das von mir Niedergelegte, das Evangelium oder die christliche Lehre, bewahren und beschützen wird bis auf jenen Tag hin, wo er alle Feinde seines Evangeliums vernichten wird.“ — ἡμέρα ist hier wie oft der Tag κατ' ἐξοχήν, der Tag des letzten Gerichts (vgl. 1 Kor. 1, 18. 3, 13. 5, 5. u. a. St.).

B. 13 f. Ermahnung an Timotheus: „Das Vorbild der gesunden Lehren, welche du von mir gehört hast, bewahre im Glauben und in der Liebe, die da ist in Christo Jesu.“ Das Wort ὑποτύπωσις ist hier in derselben Bedeutung zu nehmen, wie 1 Tim. 1, 16. Es bezeichnet nicht, wie Herder will, einen schriftlichen.

Abriß der Hauptlehren des Christenthums — dann müßte es im Folgenden heißen: „den ich dir aufgezeichnet habe“ —, sondern die durch das lebendige Wort des Apostels dem Gemüthe des Timotheus eingeprägte Norm der wahren und reinen Lehre. Der Ausdruck *ὑγιαίνοντες λόγοι* ist dem Sinne nach von dem 1 Tim. 1, 10. vorkommenden *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* nicht verschieden. Diese Norm nun der gesunden Lehre soll Timotheus haben d. i. festhalten, bewahren (vgl. über diese Bedeutung des *ἔχειν* 1 Tim. 1, 19. 3, 9. und das folgende *φύλαξον*) im Glauben und in der Liebe. Also nur im Glauben, nicht durch bloße Verstandesthätigkeit, nur in der Liebe und zwar in jener Liebe, die auf's innigste mit Christo vereint (*τῇ ἐν Χρ. ἰησ.*), kann die wahre Lehre rein festgehalten werden. Da aber zuletzt der h. Geist es ist, der uns in alle Wahrheit einführt und der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, so fügt der Apostel B. 14. hinzu: „Die schöne Hinterlage bewahre durch den heiligen Geist, der in uns wohnt.“ Die *καλὴ παραθήκη* (vgl. B. 12.) ist dasselbe als was Paulus eben *ὑποτύπωσις ὑγιαίνόντων λόγων* genannt: die dem Timotheus anvertraute reine Lehre, das depositum fidei. Diese reine Lehre soll er gleichsam als den kostbarsten Schatz, den man sorgsam vor Dieben und Räubern behütet, bewachen. — Das *ἐν ἡμῖν* kann auf alle Gläubige bezogen werden und auch bloß auf die Vorsteher der Kirche. Darin besteht also der Beistand, welchen der h. Geist der Kirche oder der Gesamtheit ihrer Vorsteher leistet, daß die von den Aposteln niedergelegte Lehre rein und ganz bewahrt werde; nicht kann die Kirche dieses depositum irgendwie vermehren, zu demselben etwas Neues hinzufügen, sie kann es nur entfalten und in seine Bestandtheile zerlegen. Vgl. zu 1 Tim. 6, 20.

B. 15 ff. Um der vorhergehenden Ermahnung mehr Nachdruck zu geben, und zugleich um den Timotheus anzuspornen, ungesäumt zu ihm nach Rom zu kommen, gibt er ihm Nachrichten von dem untreuen Verhalten gewisser Brüder und stellt diesem die Treue des Onesiphorus gegenüber: „Du weißt dieses, daß sich von mir abgewendet haben Alle in Asien, unter diesen Phygelus und Hermoge-

es." Die Voraussetzung, welche in οἶδας τοῦτο liegt, ist nämlich Timotheus das Benehmen kleinasiatischer Christen kenne, läßt schließen, daß dieser sich damals in Kleinasien befand; V. 18. weist speciell auf Ephesus hin. Ueber οἶα s. zu 1. Kor. 16, 19. — ἀπεστράφησάν με = κατέλιπον (4, 16.). Wie aus dem Folgenden sich ergibt, hatten diese Asiaten den Apostel in Rom verlassen und waren von da wieder in ihre Heimath zurückgekehrt; daher ἐν τῇ Ἀσίᾳ, wohingegen er οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας hätte schreiben müssen, wenn sie noch in Rom anwesend gewesen wären. Das πάντες ist natürlich auf diejenigen, die in Rom waren, zu beschränken (de Wette). Nach urgirt das πάντες und ἐν, und gründet darauf seine Hypothese, daß die Gegner Pauli in Kleinasien seine zweite Gefangenschaft in Rom als Vorwand benutzt hätten, um sich sämmtlich und örmllich von ihm loszusagen. Allein dies ist eben nur eine Hypothese, für welche sich sonst kein Grund angeben läßt. — Die beiden hier genannten Männer sind sonst unbekannt; vielleicht waren sie die Aufwiegler und Anführer der Andern. — V. 16. Der vorhergehenden unersreulichen Erfahrung wird eine ersreuliche entgegengesetzt: „Es möge schenken der Herr Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphorus; denn oftmals hat er mich erquickt und meiner Rette sich nicht geschämt, sondern, da er in Rom war, hat er geflissentlich mich aufgesucht und gefunden.“ Ueber die Form δῶν statt δοῖν s. Win. Ram. S. 14. S. 72. und über ἐπαισχύνθῃ ohne augment. Emp. ebendasselbst S. 12. S. 68. — Daß Paulus hier zuerst im Hause d. i. der Familie des Onesiphorus, nachher V. 18. auch ihm selbst, aber für den Gerichtstag, Barmherzigkeit wünscht, daß er ferner 4, 19. erstere ohne letztern übt, führt zu der Annahme, daß Onesiphorus damals schon storben war. Wäre diese Annahme sicher, so lehrte uns der Apostel hier durch sein Beispiel Wünsche und Gebete für die Seelen der im Herrn Entschlafenen darzubringen (Ristemaker). Onesiphorus hat den Apostel erquickt (ἀνέψυξε = ἀνέκρυψε, Philem. V. 7.), wahrscheinlich sowohl geistig durch Ermahnung und Ermahnung als auch leiblich durch Speise und Trank, und er hat sich nicht gescheut ihm, dem Gefangenen,

Abriß der Hauptlehren des Christenthums — dann müßte es im Folgenden heißen: „den ich dir aufgezeichnet habe“ —, sondern die durch das lebendige Wort des Apostels dem Gemüthe des Timotheus eingeprägte Norm der wahren und reinen Lehre. Der Ausdruck *ὑγιαίνοντες λόγοι* ist dem Sinne nach von dem 1 Tim. 1, 10. vorkommenden *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* nicht verschieden. Diese Norm nun der gesunden Lehre soll Timotheus haben d. i. festhalten, bewahren (vgl. über diese Bedeutung des *ἔχειν* 1 Tim. 1, 19. 3, 9. und das folgende *φύλαξον*) im Glauben und in der Liebe. Also nur im Glauben, nicht durch bloße Verstandesthätigkeit, nur in der Liebe und zwar in jener Liebe, die auf's innigste mit Christo vereint (*τῇ ἐν Χρ. Ἰησ.*), kann die wahre Lehre rein festgehalten werden. Da aber zuletzt der h. Geist es ist, der uns in alle Wahrheit einführt und der die Liebe in unsere Herzen ausgießt, so fügt der Apostel B. 14. hinzu: „Die schöne Hinterlage bewahre durch den heiligen Geist, der in uns wohnt.“ Die *καλὴ παραθήκη* (vgl. B. 12.) ist dasselbe als was Paulus eben *ὑποτύπωσις ὑγιαίνόντων λόγων* genannt: die dem Timotheus anvertraute reine Lehre, das *depositum fidei*. Diese reine Lehre soll er gleichsam als den kostbarsten Schatz, den man sorgsam vor Dieben und Räubern behütet, bewachen. — Das *ἐν ἡμῖν* kann auf alle Gläubige bezogen werden und auch bloß auf die Vorsteher der Kirche. Darin besteht also der Beistand, welchen der h. Geist der Kirche oder der Gesamtheit ihrer Vorsteher leistet, daß die von den Aposteln niedergelegte Lehre rein und ganz bewahrt werde; nicht kann die Kirche dieses *depositum* irgendwie vermehren, zu demselben etwas Neues hinzufügen, sie kann es nur entfalten und in seine Bestandtheile zerlegen. Vgl. zu 1 Tim. 6, 20.

B. 15 ff. Um der vorhergehenden Ermahnung mehr Nachdruck zu geben, und zugleich um den Timotheus anzuspornen ungesäumt zu ihm nach Rom zu kommen, gibt er ihm Nachrichten von dem untreuen Verhalten gewisser Brüder und stellt diesem die Treue des Onesiphorus gegenüber: „Du weißt dieses, daß sich von mir abgewendet haben Alle in Asien, unter diesen Phygellus und Hermogenes“

πρὸς." Die Voraussetzung, welche in οἶδας τοῦτο liegt, daß nämlich Timotheus das Benehmen kleinasiatischer Christen kenne, läßt schließen, daß dieser sich damals in Kleinasien befand; B. 18. weist speciell auf Ephesus hin. Ueber Ἀσία s. zu 1. Kor. 16, 19. — ἀπεστράφησάν με = ἐγκατέλιπον (4, 16.). Wie aus dem Folgenden sich ergibt, hatten diese Asiaten den Apostel in Rom verlassen und waren von da wieder in ihre Heimath zurückgekehrt; daher οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ, wohingegen er οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας hätte schreiben müssen, wenn sie noch in Rom anwesend gewesen wären. Das πάντες ist natürlich auf diejenigen, die in Rom waren, zu beschränken (de Wette). Nach urgirt das πάντες und ἐν, und gründet darauf seine Hypothese, daß die Gegner Pauli in Kleinasien seine zweite Gefangenschaft in Rom als Vorwand benutzt hätten, um sich sämmtlich und förmlich von ihm loszusagen. Allein dies ist eben nur eine Hypothese, für welche sich sonst kein Grund angeben läßt. — Die beiden hier genannten Männer sind sonst unbekannt; vielleicht waren sie die Aufwiegler und Anführer der Andern. — B. 16. Der vorhergehenden unerfreulichen Erfahrung wird eine erfreuliche entgegengesetzt: „Es möge schenken der Herr Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphorus; denn oftmals hat er mich erquickt und meiner Rette sich nicht geschämt, sondern, da er in Rom war, hat er geflissentlich mich aufgesucht und gefunden.“ Ueber die Form δῶν statt δοῖν s. Win. Gram. S. 14. S. 72. und über ἐπαισχύνθη ohne augment. temp. ebendasselbst S. 12. S. 68. — Daß Paulus hier zuerst dem Hause d. i. der Familie des Onesiphorus, nachher B. 18. zwar auch ihm selbst, aber für den Gerichtstag, Barmherzigkeit wünscht, daß er ferner 4, 19. erstere ohne letztern grüßt, führt zu der Annahme, daß Onesiphorus damals schon gestorben war. Wäre diese Annahme sicher, so lehrte uns der Apostel hier durch sein Beispiel Wünsche und Gebete für die Seelen der im Herrn Entschlafenen darzubringen (Ristemaker). Onesiphorus hat den Apostel erquickt (ἀνέψυξε = ἀνέπαυσε, Philem. B. 7.), wahrscheinlich sowohl geistig durch Beweise von Theilnahme als auch leiblich durch Speise und Trank, und er hat sich nicht gescheut ihm, dem Gefangenen,

scher Aussprüche wurde dem Timotheus das χάρις die Weihenade, ertheilt; in Folge vieler Zeugni für seine Tüchtigkeit zur Einsetzung ins Lehramt wurde die Lehre anvertraut (s. jedoch zu 1 Tim. 4, 13.). Noch suchter ist die Erklärung Anderer, die zu διὰ πολλῶν ματύρων ein μαρτυρούμενα oder βεβαιούμενα ergänzen wollen: „was du von mir gehört hast durch viele Zeugen bestätigt“, und sich als diese μαρτυρες entweder Gesetz und die Propheten oder die übrigen Apostel denken. Das Verbum παρατίθεσθαι ist gewählt mit Rücksicht παραθήκη 1, 12. 14. und bestätigt die dort gegebene Erklärung des Wortes. Diese ganze Stelle ist in sofern außer wichtig, als darin das katholische Traditionsprincip deutlich ausgesprochen liegt. Durch das lebendige Wort (ὃ ἦεν σὰς παρ' ἐμοῦ) hat Paulus die reine Lehre bei Timotheus niedergelegt; er soll sie als niedergelegtes Kleinod nicht sorgfältig bewahren (1, 14.), sondern sie hinwieder bei andern zuverlässigen Männern niederlegen, die im Stande sind durch mündlichen Unterricht sie wieder Andern zu überliefern. Also an das lebendige Wort, nicht an den toten Buchstaben der h. Schrift knüpft Paulus die Fortpflanzung der christlichen Lehre. Vgl. Röm. 10, 17.: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς.

B. 3 ff. Die Erstarfung in der Gnade, wozu Paulus B. 1. den Timotheus ermahnt hat, soll sich besonders betheiligen in dem Leidenskampfe für das Evangelium. Die Verpflichtungs- und Ermuthigungsgründe hiezu legt er zunächst B. 3—7. dar in drei Beispielen, hergenommen von einem Krieger, Wettkämpfer und Landmanne. — Das σὺ οὖν ἀπομάθῃσον der Recepta ist nach dem σὺ οὖν B. 1. schwebend; besser verbürgt ist die Lesart συγκαπομάθῃσον, Lachmann und Tischendorf aufgenommen haben. Ein guter Krieger muß bereit sein, mit seinen andern Kampfesgenossen Mühen und Strapazen zu ertragen; daher: „Leide mit (mir, vgl. 1, 8.) als ein rechter Streiter Christi Jesu.“ Gar schön nennt Paulus hier den Diener des Evangeliums einen στρατιώτην Χρ. Ἰησοῦ; denn Christus es, der ihn zu seinem Dienste, der ein fortwährender Kampf ist, ruft und aushebt, der ihn ausrüstet mit der geistlichen Waffenrüstung: mit dem Gurte der Wahrheit, dem Pan-

der Gerechtigkeit, dem Schilde des Glaubens, dem Helme des Heils und mit dem Schwerte des Geistes, welches ist das Wort Gottes (Eph. 6, 14 ff.); Christus ist es, der ihm als Herzog (ἀρχηγός Hebr. 2, 10. 12, 2.) im Kampfe vorangeht und ihn stärkt, der ihm endlich nach dem Kampfe den Siegeskranz reicht (4, 8.). — B. 4. „Niemand, der Kriegesdienste thut, verwickelt sich in die Geschäfte des Lebens, damit er dem Feldherrn gefalle.“ Statt des bloßen οὐδεὶς στρατευόμενος hat die Vulgata: nemo militans Deo. Der Zusatz Deo ist hier, wie Estius richtig bemerkt, offenbar unpassend; denn Paulus spricht von wirklichen Kriegeren; die Anwendung auf die Kämpfer Gottes macht er nicht selbst und ausdrücklich, sondern überläßt sie dem Leser. — ὁ στρατολογήσας eigentlich „der Heersammler.“ Wiederum in etwa ungenau übersetzt die Vulgata das ἵνα — ἀρέσῃ durch: ut ei placeat, cui se probavit, „damit er dem gefalle, welchem er sich verpflichtet hat.“ — Hat Paulus eben dem Timotheus das sustine zugerufen, so hier das abstine. Dem römischen Soldaten war es verboten mit bürgerlichen Geschäften, Handel, Gewerbe, Rechtshändeln u. s. w. sich abzugeben; um wie viel mehr soll sich also ein Krieger Christi davon fern halten, um einzig und allein seinem Dienste zu leben. Das Kirchenrecht hat von dieser Stelle buchstäbliche Anwendung gemacht, indem es dem Geistlichen Handel, Gewerbe, Vormundschaften u. s. w. untersagt. Conc. Chalced. cap. 5. u. oft.

B. 5. Der Diener des Evangeliums muß aber nicht bloß kämpfen, sondern er muß beim Kampfe auch die rechte Ordnung einhalten. Dies zeigt Paulus in dem Beispiele eines Wettkämpfers oder Fechters: „Wenn aber auch jemand kämpft, so wird er nicht gekrönt, es sei denn daß er gesetzmäßig gekämpft hat.“ Die Vulgata faßt diese Worte als Begründung des Vorhergehenden, indem sie nam et qui certat in agone übersetzt. Das Verbum ἀγλέω hat bei den Attikern die Bedeutung „leiden, dulden“; hier, wie bei den Spätern, steht es im Sinne von ἀγλέω = ἀγωνίζομαι. Der Wettkämpfer bei den Alten erhielt nur dann das βραβεῖον, wenn er νομίμως d. i. nach allen Regeln des Kampfspieles, zu deren Beobachtung

er sich eidlich verpflichten mußte, gekämpft hatte. Ebenso ist es mit dem christlichen Kämpfer; er darf sich nur redlicher Waffen bedienen, die Mensur d. i. die Grenze der reinen Lehre nicht überschreiten, er darf den Angriffen des Gegners sich nicht auf feige und arglistige Weise entziehen u. s. w.

B. 6 f. Der Diener des Evangeliums muß endlich beharrlich arbeiten nach dem Beispiele eines Landbauers „Es geziemt sich, daß der arbeitende Landbauer zuerst der Früchte genieße“ d. i. vor Andern seinen Lohn empfangen. Der Hauptnachdruck liegt hier auf dem vorangestellten *κοπιῶντα*: nur der arbeitende, also mit Beharrlichkeit sich anstreuende Landbauer kann zuerst der Früchte seines Ackers genießen. Darin liegt dann für Timotheus die zur Ermunterung dienende Gedanke: also arbeite für das Evangelium mit Beharrlichkeit, so hast du einen vortrefflichen Lohn deiner Arbeit zu erwarten. Indirekt mag in diesen Worten auch, wie Chrysostomus und Macf meinen, eine Verweisung zur Geduld liegen, da Timotheus vielleicht, wie es bei jüngern Männern häufig zu geschehen pflegt, alsbald die Früchte seiner evangelischen Arbeiten sehen und genießen wollte. — Da der Satz nach unserer Fassung einen passenden Sinn gibt, so ist es unnöthig mit Einigen zur Annahme eines Hyperbaton seine Zuflucht zu nehmen und *πρῶτον* im Sinne von *πρότερον* zu *κοπιῶντα* zu ziehen: *τὸν γεωργόν, κοπιῶντα πρῶτον, δεῖ τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν* „es geziemt sich, daß der Landmann, wenn er zuvor arbeitet, der Früchte genieße.“ Noch willkürlicher ist es, wenn Andern die Worte so umsetzen und ergänzen zu wollen: *τὸν γεωργόν, τὸν θελοντα τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν, δεῖ πρῶτον κοπιᾶν*. — B. 7. Den Sinn und die Wahrheit der vorstehenden Gleichnisse soll Timotheus durch Nachdenken erfassen und auf sich anwenden; daher zum Schluß die Aufforderung: „Verstehe, was ich sage“; und wir müssen, um das folgende *γὰρ* zu erklären, hinzudenken: „und du wirst es verstehen, wenn du darüber nachdenkst; denn der Herr wird dir Einsicht geben in allen Stücken.“ Für *δώσει* (Nachm., Tischend.) statt des gewöhnlichen *δαῖν* sprechen überwiegende Zeugen, auch die Vulgata: *dabit tibi Dominus intellectum*.

B. 8 ff. Eine weitere Ermunterung zum treuen Glaubenskampfe durch Hineileitung auf die Auferstehung Christi und auf des Apostels eigenes Beispiel: „Gedenke Jesu Christi als eines, der auferweckt ist von den Todten, aus dem Samen Davids, nach meinem Evangelium.“ Der Zusatz *ἐκ σπέρματος Δαυὶδ* scil. *γεγόμενον* steht mit Nachdruck, und der Sinn ist: Gedenke, daß Jesus Christus, obwohl wahrer Mensch als Nachkommen Davids, vom Todten auferweckt ist; sei also auch du deiner Auferstehung und deines dereinstigen Lohnes gewärtig. Die Auferstehung Christi, des Gottmenschen, ist Grund und Fundament des ganzen christlichen Glaubens (vgl. zu 1 Kor. 15, 14.); in ihr liegt für uns die sichere Bürgschaft, daß auch wir über alle Leiden und zuletzt über den Tod triumphiren werden. — *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* d. h. „nach meiner Predigt“ (vgl. 1 Kor. 15, 1 ff. Röm. 2, 16.); nicht will Paulus damit auf das Evangelium des Lukas, welches unter seiner Auktorität verfaßt wurde, hinweisen, wie ältere und neuere Ausleger gemeint. Uebrigens setzt dieser Zusatz, der zu *ἐγηνεσμένον ἐκ νεκρῶν* gehört, voraus, daß es damals schon eine Predigt gab, in welcher die leibliche Auferstehung Christi geläugnet wurde. Also auch hier wie 1 Tim. 2, 5. entdecken wir bereits Spuren des später deutlich hervortretenden Doketismus, wie schon Chrysostomus und Theodoret bemerken. — B. 9. Das Relat. *ἐν ᾧ* geht auf das zunächst vorhergehende *εὐαγγέλιον*, und nicht auf das entferntere *Χριστόν*, so daß es im Sinne von *δι' ὃν*, „um deswillen“, stände: „in welchem d. h. in dessen Verkündigung (vgl. Phil. 4, 3. 1 Thess. 3, 2.) ich leide bis zu Banden wie ein Uebelthäter; doch das Wort Gottes ist nicht gebunden.“ Paulus ist zwar im Gefängnisse, aber darum ist nicht auch das Wort Gottes in seiner Wirksamkeit und in seinem Fortgange gehindert; vielmehr diene selbst des Apostels Aufenthalt in Rom, seine öffentliche Vertheidigung vor Gericht dazu, die Lehre von Christo dem Weltheiland bekannter zu machen (vgl. 4, 17. Phil. 1, 12. Apstg. 28, 31.). — „Deshalb“, fährt er B. 10. fort, weil nämlich das Wort Gottes nicht gebunden ist, sondern meine Gefangenschaft dazu dient es weiter zu verbreiten.

ten, „erdulde ich Alles um der Auserwählten willen, damit auch sie des Heiles theilhaftig werden in Christo Jesu mit ewiger Herrlichkeit.“ — *διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς* d. h. um solcher willen, die zwar im ewigen Rathschlusse Gottes zum Heile auserwählt sind, denen aber bisher die Predigt des Evangeliums noch nicht zugekommen, deren Auswahl also noch nicht verwirklicht ist. Damit auch zu diesen das Wort der Predigt gelang und so auch sie (*καὶ αὐτοί*), wie die bereits Gläubige jenes Heils theilhaftig werden, welches in der innigen Lebensgemeinschaft mit Christo besteht und zur ewigen Verherrlichung führt, darum leidet und duldet Paulus alle Schmach und Verfolgung gern. Durch den Zusatz *μετὰ δόξης αἰωνίου* zu *σωτηρίας* weist der Apostel hin auf die Vollendung des christlichen Heils, auf die glorreiche Auferstehung mit Christo, und lenkt so den Gedanken auf das *μνημόνεον Ἰησ. Χρ. ἐγγεγραμμένον ἐκ νεκρῶν* B. 8. wieder zurück.

B. 11 ff. Neuere Ausleger meinen, die Worte *εἰ σὺ ἀπεθάνομεν — οὐ δύναται*, durch welche in kurzen Sätzen das Verhältniß des diesseitigen Verhaltens und des zukünftigen Zustandes dargestellt wird, seien einem kirchlich Hymnus entlehnt. Obgleich sich mit Sicherheit hierüber nicht bestimmen läßt, so scheinen allerdings Form und Inhalt der einzelnen Sätze und die Analogie mit 1 Tim. 3, 16. für diese Annahme zu sprechen. Das *γάρ* gehört dann nicht, wie Mack will, zum Hymnus, sondern ist von Paulus zur Verbindung eingeschaltet. Aber worauf bezieht sich *πιστὸς λόγος*? Die meisten Neuern (auch Tischendorf in seiner Ausgabe des N. T.) beziehen diese Formel hier wie 1 Tim. 1, 1. 3, 1. auf das Folgende, und nehmen das *γάρ* im Sinne von „nämlich“, dann ist der Sinn: „Wahr ist das Wort des bekannten Hymnus, worin es nämlich heißt: wenn wir mitsterben u. s. w.“ Allein nach dieser Fassung stehen die Worte ganz abgerissen da, und man sieht gar keine innere Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden. Besser ist daher mit Chrysostomus, Deumenius, Theophylakt u. A. die Worte *πιστὸς ὁ λόγος* hier, wie 1 Tim. 4, 9. Tit. 3, 8 auf das Vorhergehende zu beziehen, somit diese Formel eine Bethätigung des unmittelbar vorhergehenden *ἵνα καὶ αὐτοί*—

ἀκωνίον zu fassen. Das εἰ γὰρ συναπεθάνομεν κ. τ. λ. enthält dann die Begründung. Ganz richtig gibt nach dieser Fassung Estius die Gedankenverbindung so: hoc, quod dico de salute electorum deque participatione gloriae coelestis, etsi multis incredibile videatur ac iis nominatim, qui resurrectioni mortuorum contradicunt, res tamen indubitata est ac certissima. „Nam si commortui sumus etc.“ Also: „Wahr ist das Wort. Denn (wie es in dem bekannten Hymnus heißt:)

„wenn wir mitgestorben sind,
werden wir auch mitleben;
wenn wir dulbend ausharren,
werden wir auch mitherrschen;
wenn wir (ihn) verläugnen werden,
wird auch er uns verläugnen;
wenn wir untreu sind (gegen ihn),
er bleibt treu;

denn sich selbst verläugnen kann er nicht.“

Zu εἰ συναπεθάνομεν — — συμβασιλεύσομεν vgl. das zu Röm. 6, 3 ff. 8, 17. Eph. 2, 6. Gesagte. Es ist zu dem συν jedesmal ein τῷ Χριστῷ zu ergänzen. Christus ist das Haupt, die Gläubigen sind die Glieder seines Leibes; was sich an ihm während seines Leibeslebens vollzog, das muß sich nachbildlich in dem Gnadenleben eines jeden Gläubigen wiederholen. Wir müssen mit ihm leiden und sterben, wenn wir dereinst in seine Herrlichkeit eingehen wollen. Wenn wir aber im Gegentheil ihn verläugnen d. h. durch Wort und Werk erklären, daß wir außer Gemeinschaft mit ihm stehen, so wird auch er sich gegen uns benehmen, als gegen solche, die nicht die Seinigen sind; denn er selber hat gesagt: „Wer mich vor den Menschen verläugnet, den werde ich verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist“ (Matth. 10, 33.). Jedoch ist dieses sein Verläugnen nicht Folge einer Untreue von seiner Seite, sondern vielmehr Folge seines sich gleich Bleibens. Denn wenn wir gegen ihn auch untreu sind, also von ihm abfallen, — er bleibt sich treu in seinen Drohungen und Strafen, da er als die ewige Wahrheit sich selbst nicht untreu werden kann. — Chrysostomus nimmt ἀπιστεῖν in der Bedeutung von „ungläubig sein“,

und denkt dabei ganz bestimmt an die Bezweiflung der Auferstehung Christi; das ἀρνήσασθαι ἐαυτὸν οὐ δύνατο versteht er dann von der ewigen Existenz, der immerwährenden Lebens- und Wesensdauer des Herrn — eine ganz verfehlte Deutung.

B. 14 f. Nachdem Paulus den Timotheus ermahnt hat dasjenige, was er eben über die Folgen der Treue und Untreue gegen Christus gesagt hat, den Gläubigen dringend an Herz zu legen, gibt er ihm Vorschriften, wie er sich den Irrlehren und Streitigkeiten gegenüber zu verhalten habe. „Dies bringe in Erinnerung beschwörend vor dem Herrn.“ — ταῦτα bezieht sich auf das B. 11—13. Gesagte und der Sinn ist: trage den Gläubigen diese Wahrheiten vor und beschwöre sie vor ihrem dereinstigen Richter dieselben wohl zu beherzigen (vgl. 4, 1.). — Im Folgenden ist zuerst über die Lesart zu entscheiden. Die *Recepta* ἡ μὴ λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ κ. τ. λ. u. diese Lesart hat auch Tischendorf aufgenommen. Dann ist *ε* Infinitiv λογομαχεῖν abhängig von διαμαρτυρόμενος, u. εἰς οὐδὲν χρήσιμον bildet eine Apposition zu λογομαχεῖν „beschwörend vor dem Herrn, nicht Wortgezänk zu treiben was zu nichts nütze ist, zur Zerstörung u. s. w.“ Allein d. Satz ist ungelenk und ohne gehörige Verbindung. Statt *ε* οὐδὲν hat die *Vulgata* ἐπ' οὐδενὶ γάρ (codd. FG.) gelesen und vor ἐπὶ καταστροφῇ zur bessern Verbindung *ε* εἰ μὴ eingeschoben: ad nihil enim utile est, nisi et statt λογομαχεῖν hat Lachmann nach codd. AC, *Vulg.* Ital. und den lateinischen Vätern den Imperativ λογομάχε und statt εἰς οὐδὲν nach codd. AC. 17. ἐπ' οὐδὲν angenommen, und dieser Lesart müssen wir als der einfacheren den Vorzug geben. Also: „Treibe nicht Wortgezänk über Nichtsnütziges zur Zerstörung der Hörer.“ Damals herrschte bei Heiden und Juden die Sucht durch eine Fertigkeit im Disputiren über Dinge, die gar keinen praktischen Gehalt und Nutzen hatten, sich den Ruhm eines tiefen Denkers oder großen Redners zu erwerben. Von dieser Sucht soll Timotheus sich frei halten; denn wie sie aus der Eitelkeit entspringt, so trägt sie auch böse Früchte: jedes Wortgezänk zerstört den einfachen Glauben der Zuhörer.

Der Gegensatz zu καταστροφή ist οἰκοδομή. — B. 15. „Sei eifrig bemüht, dich selbst bewährt Gott darzustellen, als einen unbeschämten Arbeiter, der das Wort der Wahrheit recht behandelt.“ Nach will δόκιμον zu ἐργάτην ziehen, was gegen die Wortstellung ist; vielmehr wird in δόκιμον das allgemeine Erforderniß angegeben, welches dann durch das Folgende genauer bestimmt wird. — ἐργάτης ἐπαίσχυντος bezeichnet nicht einen Arbeiter, der sich seiner Arbeit nicht schämt (Chrysostom.), sondern einen Arbeiter, der sich wegen seiner Nachlässigkeit, Ungeschicklichkeit nicht zu schämen braucht. — Das Verbum ὀρθοτομεῖν heißt eigentlich „in gerader Richtung schneiden, theilen.“ Es wird wie das lateinische recte secare gewöhnlich vom Wege gebraucht, und ὀρθοτομεῖν ὁδόν (Sprüchw. 3, 6. 11, 5.) bezeichnet „auf rechtem, geraden Wege gehen“, wie καινοτομεῖν = nova via incedere. Dann heißt es überhaupt „etwas recht behandeln, bearbeiten“ z. B. den Acker in gerade Furchen theilen, die Speise recht zerlegen. So die Vulgata, welche recte tractare übersetzt. Nach der ersten Metapher wäre der λόγος τῆς ἀληθείας als ein Weg genommen, auf welchem Timotheus wandeln soll; nach der letztern als eine Speise, die er recht zerlegen und an Andere austheilen soll, und diese Fassung scheint hier am besten in den Zusammenhang zu passen. Chrysostomus versteht das Wort gegen den Sprachgebrauch von dem Wegschneiden der falschen Lehre: τέμνειν τὰ νόθα καὶ τὰ τοιαῦτα ἐκκόπτειν.

B. 16 ff. Im Gegensatze zu dem vorhergehenden ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας fährt Paulus fort: „der heillosen leeren Geschwätze hingegen (δέ) entsetze dich, oder: gehe ihnen aus dem Wege, vermeide sie (vgl. 1 Tim. 6, 20. Tit. 3, 9.); denn zu immer größerer Gottlosigkeit werden sie fortschreiten, und ihre Lehre wird wie ein Krebschaden um sich fressen.“ Statt κενοφωνίας, welches die Vulgata richtig durch inaniloquia übersetzt, lesen einige Handschriften und Väter καινοφωνίας „Neulehren, neologische Irrlehren“ (vgl. zu 1 Tim. 6, 20.). — Subjekt zu προκόψουσιν sind nicht die κενοφῶναι, sondern diejenigen, welche sich mit

diesem leeren Geschwäze abgeben, die Irrlehrer, wie das folgende $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ deutlich zeigt (vgl. 3, 9. 13.). Das Wort $\gamma\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\iota\alpha$ (von $\gamma\omicron\alpha\iota\nu\omega$, nagen) bezeichnet nicht bloß unser „Krebschaden“, sondern jede Krankheit, welche von einer Stelle des Körpers ausgehend immer mehr gesunde Theile desselben ansteckt. Was nun ein immer weiter um sich fressender Schade wie Krebs, Brand u. dgl. für den leiblichen Organismus ist, das ist die Irrlehre für den geistigen der Gemeinde; einmal zugelassen, verdirbt und zerstört er diesen nach und nach ganz. — $\nu\omicron\mu\eta\grave{\nu} \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$, eigentlich „Weide haben“, entspricht dem lateinischen *serpere in serpit ulcus, serpit cancer in corpore*. — Paulus macht nun zwei von diesen Irrlehrern namhaft: „zu diesen gehören Hymenäus und Philetus, welche in Ansehung der Wahrheit fehlgegangen sind, indem sie sagen, die Auferstehung sei schon gewesen, und so den Glauben Etllicher zerstören.“ Von den beiden genannten Irrlehrern wissen wir weiter nichts; ersterer kommt auch 1 Tim. 1, 20. vor. Ueber ihre Irrlehre gibt uns aber die spätere Kirchengeschichte hinreichende Auskunft. Marcion und andere Gnostiker läugneten nämlich in ihrem übertriebenen Idealismus die dereinstige Auferstehung des Leibes und behaupteten, die Auferstehung, von welcher in der h. Schrift die Rede sei, sei geistig zu fassen, bestehe in der Erkenntniß der Wahrheit und in der sittlichen Wiedergeburt, sei also für sie, die Wissenden, die Pneumatiker, bereits vor sich gegangen. Vgl. Irenäus (adv. haer. II. 31. 2.): *esse resurrectionem a mortuis agnitionem eius quae ab eis* (scil. Gnosticis) *dicitur veritatis*. Tertullian (de resurr. carn. c. 19.): *haeretici affirmant, — resurrectionem eam esse, qua quis audita veritate redanimatus et revivificatus Deo, ignorantiae morte discussa velut de sepulcro eruperit*. Und anderswo (adv. Marcion. V. 10.): *Marcion enim in totum carnis resurrectionem non admittens et soli animae salutem repromittens*. Epiphanius (haer. XLII. 3.): $\tau\eta\grave{\nu} \tau\eta\varsigma \sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma \acute{\alpha}\theta\epsilon\tau\epsilon\iota \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ — —, $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \delta\grave{\epsilon} \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \zeta\omega\eta\grave{\nu} \kappa\alpha\iota \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha\nu \mu\acute{o}\nu\eta\varsigma$. Zu dieser Irrlehre wurden also schon in der apostolischen Zeit die Reime gelegt. Mit der Läng-

nung der Wiederbelebung der Leiber wurde natürlich zugleich auch die Auferstehung Christi und damit auch seine Wiederkunft zum Gerichte, folglich auch die Aussicht auf dereinstige Belohnung und Bestrafung geläugnet. Diese Irrlehre war somit in der That ein geistlicher Krebschaden, der das ganze Glaubensleben derer zerstören mußte, bei welchen sie Eingang fand. Daher: καὶ ἀνατρέπουσιν κ. τ. λ. Vgl. 1 Kor. 15, 12 ff.

B. 19. Timotheus soll jedoch der Irrlehrer wegen den Muth nicht verlieren; denn, mag auch durch ihre umkehrenden Bemühungen der Glaube Einzelner zerstört werden, die Gemeinde Christi im großen Ganzen bleibt darum fest und unerschütterlich bestehen: „Der feste Grundbau Gottes jedoch stehet unerschüttert, indem er diese Inschrift hat: Es kennt der Herr die ihm Angehörenden, und: Es stehe ab von Ungerechtigkeit Jeglicher, der den Namen des Herrn nennt.“ — ἔστηκεν bildet den Gegensatz zu dem vorhergehenden ἀνατρέπουσιν. Aber was versteht der Apostel unter θεμέλιος? Das Wort θεμέλιος scil. λίθος bezeichnet ursprünglich den Grundstein, dann die Grundlage überhaupt, das Fundament, endlich den ganzen Grundbau im Gegensatze zu οἰκοδομή, dem Auf- und Ausbau. Diejenigen Ausleger nun, die es im Sinne von Fundament nehmen, meinen, Paulus habe darunter entweder die Lehre von der Auferstehung (B. 18.) oder die evangelische Wahrheit überhaupt, oder die Gnadenwahl (Corn. a Lap.) oder die auserwählten Gläubigen selbst (Estius) verstanden. Allein da im folgenden Verse von einem Hause die Rede ist, worunter ohne Zweifel die Kirche verstanden werden muß, so kann auch hier nach dem ganzen Zusammenhange und nach dem sonstigen paulinischen Lehrbegriffe (vgl. 1 Kor. 3, 9 ff.) unter θεμέλιος τοῦ Θεοῦ nichts anders verstanden werden als die ἐκκλησία τε θεμελιωμένη ὑπὸ Θεοῦ, die Kirche, aber nicht die Kirche überhaupt, sondern nur in sofern diese aus wahren, lebendigen Gliedern, die gleichsam den Grundbau der ganzen äußern Kirche (der οἰκία B. 20.) bilden, besteht. Daher ist auch die Erklärung des Estius, der unter θεμέλιος τοῦ Θεοῦ die fideles electi versteht, nicht ganz unrichtig zu nen-

nen. Paulus will nun sagen: Sei es auch, daß Einige wegwerfen werden in ihrem Glauben und als Steine an den Ausbau der Kirche ausfallen, so leidet dabei der Grundbau keine Gefahr, er steht fest und unerschütterlich. — In ἔχατην σφραγίδα ταύτην (σφραγίς eigentlich das Gepräge des Siegels, dann jedes Eingegrabene) spielt Paulus an auf die Sitte, über Hausthüren und auf Säulen Inschriften anzubringen, die den Charakter des Gebäudes bezeichnen. Die Inschrift hier ist nun eine doppelte: die erste ist genommen aus 4 Mos. 16, 5., wo Moses zu dem aufrührerischen Korah und seiner Rote sagt: **קָרַח וְקָהָת יְהוֹה יִרְעֶה**, „morgen wird wissen lassen Jehova den ihm Angehörenden.“ Die LXX lasen **יִרְעֶה** statt **יְהוֹה יִרְעֶה**; deshalb übersetzten: *ἔγνων ὁ Θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ*, und nach dieser Uebersetzung führt Paulus die Worte an. Er hat ὁ Θεὸς in κύριος verwandelt, ohne Zweifel um anzudeuten, daß wie in der Gemeinde Israels ein Jeder von Jehova so auch in der Gemeinde Christi ein Jeder von diesem erkannt sei. In der Anwendung, die der Apostel von diesen Worten macht, sollen sie den Gedanken ausdrücken: Es gibt zwar in der äußern Kirche solche, welche nach ihrem Glauben und Leben dem Herrn nicht angehören, ebenso wie die alttestamentliche Gemeinde den Korah und seine Rote einschloß; aber der Herr kennt sie und unterscheidet sie wohl von denen, die ihm und somit auch dem eigentlichen Grundbau der Kirche angehören. — Die zweite Inschrift: *ἀποστῆτω — — κυρίου* spielt an auf die Stelle 4 Mos. 16, 26 wo Moses zu der Gemeinde Israels sagt: „Trennet euch von den Gezelten dieser argen Menschen“, nämlich des Korah, Datan und Abiron, vielleicht auch auf Jes. 52, 11. sie soll den Gedanken ausdrücken: Wer Christo und seiner Kirche wahrhaft angehören will, der muß von Ungerechten überhaupt, somit auch von der Irrlehre als der Ungerechtigkeit *κατ' ἐξοχήν* und ihren Verkündern sich scheiden. — *ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου* ist nicht: der den Namen des Herrn anruft, sondern allgemein: der den Namen des Herrn ausspricht d. i. sich zu ihm bekennt.

B. 20 f. Es folgt nun ein anderer zur Beruhigung dienender Gedanke. Da nämlich nach dem Gesagten die Frag

nahe lag, wie doch in der Kirche Gottes, dieser Anstalt, die so hohe Bestimmung und so heilige, kräftige Mittel habe, Gute und Böse zugleich sein könnten, so zeigt der Apostel zu erst, daß das Zusammensein von wahren und unächten Christen in der Kirche den Zwecken Gottes gemäß sei, dann, daß es in eines Jeden Macht liege, sich zu einem wahren und nützlichen Gliede der Kirche zu machen. Er sagt: „In einem großen Hause aber gibt es nicht bloß goldene und silberne Geschirre, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre, die andern aber zur Unehre.“ — Daß unter οἰκία nicht, wie die griechischen Ausleger wollen, die Welt, sondern, wie Cyprian und Augustin erklären, die äußere Kirche zu verstehen sei, zeigt der Zusammenhang genugsam. Estius, Corn. a Lap. u. A. meinen nun, die zwei genannten Klassen von Gefäßen bezeichnen die an Geistesgaben ausgezeichneten und die geringern Christen, und unter beiden Arten seien einige zur Ehre, andere zur Unehre. Allein dieser Gedanke wäre hier ganz ungehörig. Vielmehr entspricht das ἃ μὲν εἰς τιμὴν dem σκεῦη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, und das ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν dem σκεῦη ξύλινα καὶ ὀστράκινα, und der Apostel versteht unter der ersten Klasse von Gefäßen die wahren, ächten Christen, die wie Gold und Silber in allen Prüfungen bestehen und dadurch sich selbst Ehre bereiten; unter der zweiten die Schwachgläubigen, Gebrechlichen, von den Irrlehrern Verführten, die zwar noch äußerlich zur Kirche gehören, so lange sie nicht hartnäckig in ihrem Irrthume verharren, aber sich selbst Unehre bereiten. Die τιμὴ und ἀτιμία ist nämlich nicht die des Hauses oder Besizers, wie Mac u. A. annehmen, sondern die der Gefäße selbst (vgl. Röm. 9, 21.). Uebrigens spricht Paulus hier von der Kirche in ähnlicher Weise, wie der Herr selber bei Matth. 13, 24 ff., wo er sie einem Acker vergleicht, auf welchem neben dem Weizen auch Unkraut wächst, oder einem Fischerneze, in welchem gute und schlechte Fische sich beisammen finden. — B. 21. „Wenn nun Jemand sich gereinigt hat (d. i. sich rein bewahrt) von diesen, so wird er ein Gefäß zur Ehre, geheiligt, nützlich dem Herrn, zu jeglichem guten Werke be-

reit.“ Das ἀπὸ τούτων bezieht sich nicht zurück auf die κενοφωρίας B. 16., wie Cajetan und Estius meinen, sondern geht auf die vorhergehenden σκεῦη εἰς ἀτιμίαν: Wenn Jemand von diesen Gefäßen der Unehre und von Allem, was diese Gefäße unrein macht, also von der Irrlehre, sich rein bewahrt, so wird er u. s. w. Bild und eigentliche Rede fließen hier in einander. — ἡγιασμένον gehört nicht zu εἰς τιμὴν (Lachmann), sondern ist durch ein Komma davon zu trennen.

B. 22 ff. Das eben Gesagte soll auch Timotheus sich zu Herzen nehmen; er soll sich rein bewahren vor dem Einflusse der Irrlehren und so sich tüchtig erhalten für den Dienst des Herrn. Daran knüpft nun Paulus eine Ermahnung zu einem männlichen christlichen Verhalten und eine nachdrückliche Warnung vor Streitigkeiten. „Die jugendlichen Lüste aber fliehe; strebe dagegen nach Gerechtigkeit, Glauben, Liebe, Frieden mit denen, die den Herrn anrufen aus reinem Herzen.“ Das πάντων, welches Lachmann nach codd. ACFG. 17. 23., Chrysostomus, Theodoret zwischen μετὰ und τῶν liest, scheint aus Röm. 11, 12. 1 Kor. 1, 2. hier eingeschoben zu sein. Es fehlt in DEIK. al. Vulg. u. s. w. Die νεωτερικαὶ ἐπιθυμίαι sind nicht „Lust nach Neuerungen“, rerum novarum cupiditates, wie Salmeron will — denn diese Bedeutung von νεωτερικός kennt die h. Schrift nicht —, sondern „Lüste, wie sie dem jugendlichen Alter eigen zu sein pflegen“ (Vulg. iuvenilia desideria), also Ungebundenheit, Genußsucht, ehrgeizige Bestrebungen, Heftigkeit gegen Andersdenkende u. dgl. Diese muß Timotheus, wenn ihn Niemand seiner Jugend wegen verachten soll (1 Tim. 4, 12.), fliehen; dagegen soll er eifrig streben nach Gerechtigkeit d. i. tadellosem Betragen überhaupt (vgl. Röm. 6, 13. 16. 19. 20. Eph. 4, 24.), nach Glauben im Gegensatze zur Zweifelsucht, die dem jugendlichen Alter nahe liegt, nach Liebe im Gegensatze zur Härte, nach Frieden d. i. nach inniger Eintracht und Gemeinschaft mit denen, die sich zu Christo bekennen, aber die sich zu Christo bekennen mit reinem Herzen im Gegensatze zu den Irrlehrern, die auch Christen sein wollen, deren Leben aber nicht mit ihrem Bekenntnisse übereinstimmt, denen die Herzensreinheit

ehlt (vgl. 3, 5. 8. Tit. 1, 15 f.). — B. 23. „Die hörigten und unbelehrenden Fragen vermeide vissend, daß sie Streitereien erzeugen.“ Den Irlehrern ist es eigen, Fragen aufzuwerfen, die alles guten Sinnes und jeder festen Grundlage entbehren ($\mu\omega\rho\alpha\iota$), sie keine wahre Belehrung und Bildung ertheilen ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\upsilon\omicron\iota$, Bulg. sine disciplina), sondern nur Streitigkeiten verursachen (vgl. 1 Tim. 1, 4. 6, 4.). Solchen Fragen soll Timotheus ausweichen; denn ein streitsüchtiges Wesen ziemt sich nicht für einen wahren Diener und Nachfolger jenes Herrn, von dem es schon beim Propheten Jesaias (42, 2.) heißt: „Er wird nicht schreien noch rufen, noch wird man auf der Gasse seine Stimme hören“, und der von sich selber sagte (Matth. 11, 29.): „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen“; es ziemt sich insbesondere nicht für einen, der wie Timotheus im höhern Sinne ein Knecht des Herrn (vgl. Röm. 1, 1.) ist, für den Lehrer des Evangeliums. Daher fährt Paulus B. 24 ff. fort: „Ein Knecht des Herrn aber muß nicht streiten, sondern milde sein gegen Alle, lehrtüchtig (1 Tim. 1, 2.), duldsam (d. i. nicht leicht reizbar durch Widerspruch), in Sanftmuth zurechtweisend die Widersacher, ob nicht vielleicht Gott ihnen Sinnesänderung gebe zur Erkenntniß der Wahrheit, und sie sich ernüchtern aus der Schlinge des Teufels, gefangen gehalten von ihm zu seinem Willen.“ Statt des bloßen $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\delta\iota\alpha\tau\iota\theta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ = $\iota\pi\tau\iota\chi\epsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (1 Tim. 5, 14.) hat die jetzige Vulgata: *qui resistunt veritati*. Aber das *veritati* fehlt in den meisten Handschriften der Vulgata und ist wahrscheinlich aus 1, 8. herübergenommen. — Timotheus soll sich also in keinen Zank und Streit mit den Irlehrern einlassen, sondern er soll sie mit Sanftmuth zurechtweisen, um sie so zur Sinnesänderung zu bringen. Zwar geht die eigentliche $\mu\epsilon\tau\alpha\omicron\lambda\alpha\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ nur von Gott aus; aber Timotheus kann durch ein mildes Zurechtweisen der Wirksamkeit der göttlichen Gnade Vorschub leisten, und den Irrenden den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit bahnen. Er kann mithelfen, daß diese aus dem Irrthum, der ihren innern Sinn verwirrt, wieder zu sich

nen. Paulus will nun sagen: Sei es auch, daß Einige hinweggeworfen werden in ihrem Glauben und als Steine an den Ausbau der Kirche ausfallen, so leidet dabei der Grundbau keine Gefahr, er steht fest und unerschütterlich. — In ἔχα-
 τήν σφραγίδα ταύτην (σφραγίς eigentlich das Gepräge
 des Siegels, dann jedes Eingegrabene) spielt Pa-
 ulus an auf die Sitte, über Hausthüren und auf Säulen
 Inschriften anzubringen, die den Charakter des Gebäudes be-
 zeichnen. Die Inschrift hier ist nun eine doppelte: die erste
 ist genommen aus 4 Mos. 16, 5., wo Moses zu dem au-
 rührerischen Korah und seiner Rotte sagt: קָרַח וְיִרְעָה יְהוָה
 מֶחֱטִאתָם, „morgen wird wissen lassen Jehova den
 ihm Angehörenden.“ Die LXX lasen יִרְעָה statt קָרַח; den
 sie übersetzten: ἔγνων ὁ Θεὸς τοὺς ὄντας αὐτοῦ, und nach
 dieser Uebersetzung führt Paulus die Worte an. Er hat ὁ Θε-
 ος in κύριος verwandelt, ohne Zweifel um anzudeuten, da-
 wie in der Gemeinde Israels ein Jeder von Jehova
 so auch in der Gemeinde Christi ein Jeder von dieser
 gekannt sei. In der Anwendung, die der Apostel von diesen
 Worten macht, sollen sie den Gedanken ausdrücken: Es
 gibt zwar in der äußern Kirche solche, welche nach ihrem
 Glauben und Leben dem Herrn nicht angehören, ebenso wie
 die alttestamentliche Gemeinde den Korah und seine Rotte ein-
 schloß; aber der Herr kennt sie und unterscheidet sie wohl von
 denen, die ihm und somit auch dem eigentlichen Grundbau
 der Kirche angehören. — Die zweite Inschrift: ἀποστ-
 ῶ — — κυρίου spielt an auf die Stelle 4 Mos. 16, 26,
 wo Moses zu der Gemeinde Israels sagt: „Trennet euch
 von den Gezelten dieser argen Menschen“, nämlich des Ko-
 rah, Datan und Abiron, vielleicht auch auf Jes. 52, 1,
 wo sie soll den Gedanken ausdrücken: Wer Christo und seiner
 Kirche wahrhaft angehören will, der muß von Ungerechtigkeit
 überhaupt, somit auch von der Irrlehre als der Ungerechtig-
 keit κατ' ἐξοχήν und ihren Verkündern sich scheiden. —
 ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου ist nicht: der den Namen
 des Herrn anruft, sondern allgemein: der den Namen des
 Herrn ausspricht d. i. sich zu ihm bekennt.

B. 20 f. Es folgt nun ein anderer zur Beruhigung dienender Gedanke. Da nämlich nach dem Gesagten die Fra-

nahe lag, wie doch in der Kirche Gottes, dieser Anstalt, die so hohe Bestimmung und so heilige, kräftige Mittel habe, Gute und Böse zugleich sein könnten, so zeigt der Apostel zuerst, daß das Zusammensein von wahren und unächten Christen in der Kirche den Zwecken Gottes gemäß sei, dann, daß es in eines Jeden Macht liege, sich zu einem wahren und nützlichen Gliede der Kirche zu machen. Er sagt: „In einem großen Hause aber gibt es nicht bloß goldene und silberne Geschirre, sondern auch hölzerne und irdene, und die einen zur Ehre, die andern aber zur Unehre.“ — Daß unter οἰκία nicht, wie die griechischen Ausleger wollen, die Welt, sondern, wie Cyprian und Augustin erklären, die äußere Kirche zu verstehen sei, zeigt der Zusammenhang genugsam. Esius, Corn. a Lap. u. A. meinen nun, die zwei genannten Klassen von Gefäßen bezeichnen die an Geistesgaben ausgezeichneten und die geringern Christen, und unter beiden Arten seien einige zur Ehre, andere zur Unehre. Allein dieser Gedanke wäre hier ganz ungehörig. Vielmehr entspricht das ἃ μὲν εἰς τιμὴν dem σκεῦη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ, und das ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν dem σκεῦη ξύλινα καὶ ὀστράκινα, und der Apostel versteht unter der ersten Klasse von Gefäßen die wahren, ächten Christen, die wie Gold und Silber in allen Prüfungen bestehen und dadurch sich selbst Ehre bereiten; unter der zweiten die Schwachgläubigen, Gebrechlichen, von den Irrlehrern Verführten, die zwar noch äußerlich zur Kirche gehören, so lange sie nicht hartnäckig in ihrem Irrthume verharren, aber sich selbst Unehre bereiten. Die τιμὴ und ἀτιμία ist nämlich nicht die des Hauses oder Besizers, wie Mac u. A. annehmen, sondern die der Gefäße selbst (vgl. Röm. 9, 21.). Uebrigens spricht Paulus hier von der Kirche in ähnlicher Weise, wie der Herr selber bei Matth. 13, 24 ff., wo er sie einem Acker vergleicht, auf welchem neben dem Weizen auch Unkraut wächst, oder einem Fischerneze, in welchem gute und schlechte Fische sich beisammen finden. — B. 21. „Wenn nun Jemand sich gereinigt hat (d. i. sich rein bewahrt) von diesen, so wird er ein Gefäß zur Ehre, geheiligt, nützlich dem Herrn, zu jeglichem guten Werke be-

zigkeit haben (d. i. äußerlich fromm und gut schei-
 das innere Wesen derselben aber verläu-
 (in ihrer innern Gesinnung fern sind von der wahren
 migkeit, nichts davon wissen wollen).“ — Man
 den Artikel vor ἄνθρωποι, welcher die Allgemeinheit
 drückt: „es werden die Menschen durchschnittlich,
 Mehrzahl nach sein u. s. w.“ Zu der hier gege-
 Charakteristik der Menschen der letzten Zeit vergleiche man
 Stellen Röm. 1, 19 ff. Wie dort, so ist auch hier keine sys-
 tische Ordnung in der Aufzählung der sündhaften Eigen-
 ten zu suchen; vielmehr scheint der Apostel hier mit Absicht
 Begriffe durch einander zu werfen, um die ganze Mann-
 tigkeit der Manifestationen des Bösen desto lebendige
 Anschauung zu bringen. — Die hinzugefügte Ermahnung
 „und Solche meide!“ setzt stillschweigend voraus,
 gleich näher begründet wird, daß nämlich dergleichen
 schon vorhanden, daß also die καιροὶ χαλεποὶ bereit
 Anzuge sind. Vgl. 2 Thess. 2, 7.: τὸ μυστήριον ἤδη
 γεῖται τῆς ἀνομίας.

B. 6 f. Begründung der vorhergehenden Ermahnung
 den Nachweis, daß es bereits solche gibt, die gleichsam
 Vorläufer der gottlosen Menschen der Zukunft sind: „Von
 Solchen sind (d. i. zu Solchen gehören) die in
 Häuser sich einschleichen und gefangen nehmen
 Weiblein, die beladen mit Sünden, getrieben
 von mannigfaltigen Lüsten, immer lernen
 niemals zur Erkenntniß der Wahrheit zu-
 langen vermögen.“ — Das οἱ ἐνδύνοντες εἰς
 οἰκίας übersetzt die Vulgata in etwa ungenau: qui p-
 trant domos; es ist: qui clanculum irrepunt in domo
 Statt des αἰχμαλωτεύοντες τὰ γυν. der Recepta hat
 Griesbach nach überwiegenden Zeugen αἰχμαλωτίζοντες
 ναῖκάρια aufgenommen. Das Diminutiv γυναικάρια
 verächtlich: durch allerlei Künste der Bethörung wissen
 Menschen einfältige, leichtsinnige Weiber an sich zu fassen
 Weiber die schon von ihrem frühern Leben her mit Sünden
 beladen (σεσωρευμένα eigentlich „aufgehäuft“, von σε-
 der Haufen) und von ihren Leidenschaften gestachelte
 leichter den Verführungen der Irrlehrer zugänglich sind;

a mala conscientia ad fidei naufragium proclivis est gradus. — In den Worten B. 7. liegt eine scharfe Ironie: das war das scheinheilige Vorgeben dieser lüfternen Weibspersonen, daß sie nur um zu lernen die Besuche der Verföhrrer erhielten, und unter diesem Vorwande immerfort ihr schändliches Wesen trieben. Uebrigens paßt diese Charakteristik auf die Irrlehrer aller Zeiten. Der h. Hieronymus zählt (epist. ad Ctesiph.) eine ganze Reihe von Regern auf, welche sich zuerst unter den Frauen einen Anhang zu verschaffen suchten, um dann durch diese auch Andere zu verföhren.

B. 8 f. Weitere Charakteristik der Irrlehrer: „Wie aber Jannes (Vulg. Iannes) und Jambres (codd. FG. Jala, lat. Väter: Μαυβρης) dem Moses widerstanden, so widerstehen auch diese der Wahrheit, Menschen verderbt an Sinn, unprobehaltig in Ansehung des Glaubens.“ — Nach der jüdischen Tradition, aus welcher Paulus hier ohne Zweifel schöpft, und die sich auch im Targum Jonath. 2 Mos. 7, 11. 22, 22., in den talmudischen und andern jüdischen Schriften findet, waren Jannes und Jambres jene ägyptischen Zauberer, welche mit ihren magischen Künsten den Widerstand Pharao's gegen Moses unterstützten. Sie sollen Söhne Bileam's und anfänglich Lehrer des Moses, dann aber seine Hauptgegner am pharaonischen Hofe gewesen, und zuletzt mit den Aegyptern im rothen Meere umgekommen sein. Auch ihre Mutter läßt die Sage durch ein Strafwunder von Moses getödtet werden. Origenes (tract. 35. in Matth.), Ambrosius u. A. meinen, Paulus habe dies aus einer apokryphischen Schrift genommen. — οὕτως, so d. i. mit ähnlichen gauklerischen Künsten; vgl. B. 13., wo Paulus die Irrlehrer γοήτες nennt. Die Magie war ja in Ephesus zu Hause, wie wir aus Apstg. 19, 19. sehen. Zu ἄνθρωποι κατεφθ. τ. νοῦν vgl. 1 Tim. 6, 5., und zu ἀδόκιμοι περὶ τ. πίστιν vgl. 1 Tim. 1, 19. 4, 1. 6, 21. — „Aber“, fügt Paulus B. 9. als Trostgrund hinzu, „sie werden es nicht immer weiter treiben; denn ihr Unsinn (die Lesart διάνοια in cod. A statt ἄνοια ist eine willkürliche Aenderung) wird Allen offenbar sein, wie auch der (Unsinn) jener es wurde.“ Die ersten Worte: ἀλλ' οὐ προκόψουσιν

ἐπὶ πλεῖον scheinen im Widerspruch zu stehen mit 2, 17. wo der Apostel sagt, daß die Irrlehre wie ein Krebsgeschwür immer weiter um sich greife, ferner mit der Vorhersagung ärgerer Zeiten B. 1 ff., und besonders mit den Worten unten B. 13.: προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον. Willkürlich sucht Macd diesen scheinbaren Widerspruch dadurch zu lösen, daß er annimmt, Paulus habe hier bloß die B. 6 ff. geschilderten Irrlehrer und nicht die Irrlehrer überhaupt im Auge. Die natürlichste Lösung liegt in den Worten selbst. Paulus sagt: sie werden es nicht treiben ἐπὶ πλεῖον d. h. immer weiter und weiter, so daß sie endlich ihr Ziel, die völlige Vernichtung der Wahrheit und der Kirche, erreichen; denn hat die Lüge und Bosheit einen bestimmten Punkt erreicht, dann zerfällt sie in sich selbst. Es ergeht den einzelnen Irrlehrern zuletzt immer wie den ägyptischen Magiern: diese konnten eine Zeitlang die Zeichen, welche Moses that, nachmachen, zuletzt aber zeigte sich ihre Unkraft; sie standen beschämt da und mußten, da über sie selbst die Plage kam, bekennen, daß es der Finger Gottes sei, dem sie sich widersetzen. Dabei kann aber recht wohl ein innerer Fortschritt im Schlechten bestehen bleiben, und von diesem ist B. 13. die Rede. Wichtig Estius: seductores proficient quidem ratione contagii serpentis, ita nimirum ut multos seducant; non tamen adeo proficient, ut ecclesiam evertant. Valent enim, sed non praevalent; premunt, sed non opprimunt; oppugnant, sed non expugnant.

B. 10 f. Im Gegensatz zu den eben geschilderten Irrlehrern setzt Paulus sein volles Vertrauen auf Timotheus, daß er wie bisher als treuer Jünger ihm nachfolgen und im Glauben verharren werde. „Du aber hast erfasst meine Lehre, mein Betragen, mein Bestreben, meinen Glauben, meine Langmuth, meine Liebe, meine Geduld, meine Verfolgungen, meine Leiden, wie sie mir begegnet sind in Antiochia, in Iconium, in Lystra, welcher Art Verfolgungen ich ertrug.“ Die gewöhnliche Lesart des Perfect. παρηκολούθηκας ist stärker verbürgt als der von Lachmann recipirte Aorist παρηκολούθησας. Wichtig gibt die Vulgata dieses Verbum durch assecutus es: „du hast erfasst, begrif-

fen“, eigentlich: „du bist (in Gedanken) gefolgt.“ Vgl. 1 Tim. 4, 6. Luk. 1, 3. Die Erklärung vieler ältern Ausleger: „du bist als Augenzeuge nachgegangen“ d. i. du kennst aus eigener Erfahrung meine Lehre u. s. w. paßt nicht zu τοῖς διωγμοῖς κ. τ. λ.; denn die hier erwähnten Verfolgungen konnte Timotheus nicht alle aus eigener Anschauung kennen gelernt haben, weil er damals noch nicht in die Begleitung des Apostels aufgenommen war. Auch die Deutung der meisten Neuern: „du bist nachgefolgt (als einem Muster) meiner Lehre“ u. s. w. scheitert an τοῖς διωγμοῖς κ. τ. λ. — Der vorangesetzte Genitiv μου gehört nicht bloß zu τῇ διδασκαλίᾳ, sondern auch zu allen folgenden Ausdrücken, die mit διδασκαλίᾳ in Einer Linie stehen und alle von παρηκολούθησας abhängig sind. Ganz unnatürlich ist die Deutung Mack's, der τῇ ἀγωγῇ — — τοῖς παθήμασιν nicht auf Paulus, sondern auf Timotheus bezieht: „du aber bist gefolgt meiner Lehre in (deiner) Aufführung u. s. w.“ Auch steht B. 11. dieser Fassung durchaus entgegen; denn daß Timotheus an den dort genannten Orten ebenso wie Paulus verfolgt worden, ist eine ganz haltlose Hypothese. Der Apostel führt hier beispielsweise (οἷα = dergleichen, z. B.) seine Verfolgungsleiden in Antiochien (in Syrien oder Pisidien?), in Ikonium und Lystra an, nicht weil Timotheus in jenen Gegenden zu Hause war (Chrysostom. u. A.), sondern weil sie die ersten waren, die er in seinem Berufe, den Heiden das Evangelium zu predigen, zu erdulden hatte (vgl. Apstg. 13, 14. 50. 14, 1 ff.); sie bildeten den Anfang einer langen Kette von Leiden um Christi willen, und gerade deshalb konnte Paulus keine passender erwähnen als eben diese. — οἷους διωγμοὺς ὑπήνευκα ist nicht mit Heydenreich und Mack als Ausruf zu fassen: „welcherlei Verfolgungen habe ich ertragen!“ — sondern bezieht sich, wie οἷά μοι ἐγένετο auf das Vorhergehende: „dergleichen Verfolgungen ich standhaft ertrug.“ Das Verbum ὑποφέρειν drückt nämlich das standhafte, beharrliche Ertragen aus. — „Und“ fügt Paulus dem Timotheus zur Ermuthigung hinzu, „aus allen (Leiden und Verfolgungen) hat der Herr mich errettet“; sei also auch du unerschrocken, vertrauend auf die Hilfe des Herrn, die auch dir nicht fehlen wird.

B. 12 f. Einen zweiten Ermunterungsgrund zum geduldigen Ausbarren in Leiden und Verfolgungen nimmt der Apostel her aus der innern Nothwendigkeit der Leiden für Alle, denen es Ernst ist christlich fromm zu leben: „Alle aber auch, welche sich entschließen christlich fromm zu leben in Christo Jesu, werden verfolgt werden.“ — οἱ θελοντες steht mit Nachdruck: „welche ernstlich darauf bedacht sind“ (s. Win. S. 65. S. 541.). — ἐν Χρ. Ἰησοῦ d. i. im Glauben an Christus und in Gemeinschaft mit ihm. Das διωχθήσονται ist im weitern Sinne zu nehmen, wonach es jede Art von Haß, Neid, Schmähung, die der Fromme von den Gottlosen zu erdulden hat, ferner auch die innern Leiden, die der wahre Christ beim Anblick der vielfachen Beleidigungen Gottes empfindet, mit einschließt. Nur in dieser Fassung läßt sich πάντες im eigentlichen Sinne festhalten. Was Paulus hier als allgemeine Wahrheit ausspricht, das hatte der Herr den Seinen vorhergesagt (Matth. 10, 22.): „Und ihr werdet gehaßt werden von Allen um meines Namens willen“, und das bringt auch die Natur der Sache mit sich; denn er sagt weiter. (Joh. 15, 19.): „Wenn ihr von der Welt wäret, die Welt würde das Ihrige lieb haben; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, darum hasset euch die Welt.“ — Diese Leiden der Frommen werden bei der fortschreitenden Schlechtigkeit der Menschen nie aufhören; daher B. 13.: „Schlechte Menschen aber und Gaukler werden fortschreiten zum Schlimmern, verführend und verführt.“ Daß Paulus bei dem allgemeinen Ausdruck πονηροὶ ἄνθρωποι vorzüglich die oben geschilderten Irrlehrer im Auge habe, zeigt der Zusatz καὶ γόητες, wodurch er sie als Betrüger, die mit unredlichen Künsten sich abgeben, bezeichnet. Er nennt sie so mit Rücksicht auf B. 8., wo er sie mit den ägyptischen Zauberern parallelisirt hat. Ueber προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χειρόν vgl. zu B. 9. Die Irrlehrer werden bezeichnet als πλανῶντες und πλανώμενοι; denn Betrug ist nicht ohne Selbstbetrug. Die Vulgata stellt die beiden Participia um: errantes et in errorem mittentes. — Die Meisten nehmen B. 13. als Gegensatz zu B. 10., was aber unan-

ig ist, da sich nach unserer Fassung die Gedankenverbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden ganz natürlich ergibt.

B. 14 f. Im engen Anschlusse an B. 10. ermahnt Paulus seinen Jünger Timotheus zum festen Verharren im Glauben und hält ihm die Beweggründe dazu vor: „Du aber verharre in dem was du gelernt und wovon du dich überzeugt hast, indem du weißt, von wem du es gelernt hast.“ — οὐ δέ: im Gegensatze zu den eben genannten Irrlehrern, die in ihrer Schlechtigkeit immer weiter gehen, die selbst von der Wahrheit abgefallen (vgl. 2, 18.) auch Andere davon abwendig zu machen suchen, soll Timotheus fest beharren in seinem Glauben. — ἐν οἷς ἑμαρτες καὶ ἐπιστώθης statt ἐν ἐκείνοις ἃ ἑμαρτες καὶ ἐπιστώθης. Das Verbum πιστοῦν wird im Aktiv und Passiv mit dem Accusat. verbunden: πιστοῦμαι τι = „ich werde von etwas überzeugt.“ Die Vulgata übersetzt: quae creditur tibi; sie muß also entweder ἐπιστεύθης gelesen haben, was aber keine griechische Handschrift bietet, oder wir müssen den Dativ tibi = a te nehmen. In dem εἰδώς — — ἡσοῦ folgen nun die Beweggründe zum treuen Verharren im Glauben. Der erste liegt in der Glaubwürdigkeit der Person, von welcher er im Christenthume unterrichtet ist, nämlich Pauli selbst. Das ganze Benehmen des Apostels, eine Uneigennützigkeit, seine Einsicht, die er beweiset, dann die großen Erfolge seiner Predigt und endlich die Wunder, die er wirkt, beglaubigen ihn als Apostel Jesu Christi, seine Lehre als Christi Lehre, so daß also Timotheus nicht so sehr ihm als Christo glaubt. Wir lesen nämlich nach überwiegenden Zeugen mit der Vulgata παρὰ τίνος und nicht mit Lachmann παρὰ τίνων. Nach der letztern Lesart wären Paulus und Barnabas (nach Apstg. 16, 1. vgl. mit 14, 6 ff.), vielleicht auch die Mutter und Großmutter des Timotheus (vgl. 1, 5., und gleich B. 15. ἀπὸ βρέφους) darunter zu verstehen. Allein an diese hier zu denken scheint unpassend. — B. 15. Ein zweiter Beweggrund liegt in dem Zeugnisse, welches die h. Schriften des alten Testaments der Wahrheit des Christenthums geben: „Und weil du von Kindheit an die heiligen Schriften kenneest, welche dich unterweisen können zum Heil durch den Glauben“

ben in Christo Jesu.“ Wir nehmen am besten mit der Vulgata ὅτι = „weil“, und diesen Satz coordinirt dem vorhergehenden Participialsatz: εἰδὼς κ. τ. λ. Eine ähnliche Auflösung der Construction haben wir 1 Kor. 14, 5. Eph. 5, 27. Die neuern Ausleger nehmen meistens ὅτι = „daß“ und lassen diesen Satz abhängig sein von εἰδὼς, welcher dann im Sinne von „erwägen“ genommen wird. Allein diese Deutung ist gezwungen. — ἀπὸ βρέφους, nämlich durch seine jüdische Mutter (Apg. 16, 1. vgl. oben 1, 5.). Die Bezeichnung der alttestamentlichen Schriften als ἱερὰ γράμματα kommt nur hier vor; gewöhnlicher ist γραφαί mit oder ohne ἅγιοι. Das διὰ πίστεως ziehen Viele bloß zu σωτηρίαν: „zum Heile, welches erworben wird durch lebendigen Glauben, in die innigste Lebensgemeinschaft mit Christo verschenden.“ Allein in diesem Falle dürfte der Artik. τὴν vor διὰ πίστεως wohl nicht fehlen. Besser also ziehen wir es zu dem Ganzen: σοφίᾳ εἰς σωτηρίαν. Dann liegt in diesen Worten der wichtige Gedanke angedeutet, daß die h. Schriften des alten Testaments nur denjenigen wahrhaft belehren und unterweisen, welcher mit lebendigem Glauben an Christus zu ihnen hinzutritt, daß wir also nur im Lichte des neuen Testaments zum wahren Verständniß des alten Testaments gelangen können. — Wir sehen also, unter den Beweggründen zum Festhalten am Glauben steht obenan die Auctorität des Lehramtes, dann folgt die Auctorität der h. Schrift, und letztere kann nur im Glauben unterweisen und stärken, wenn wir bereits mit Glauben hinzutreten.

B. 16 f. Der letzte Beweggrund wird unterstützt durch den hohen Werth der h. Schrift: „Jegliche Schrift, die von Gott eingegeben, ist auch nützlich zur Belehrung, zur Rüge, zur Zurechtweisung, zur Zucht in der Gerechtigkeit.“ Nach u. A. nehmen πᾶσα γραφή im Sinne „die ganze Schrift“, des alten Testaments nämlich; allein in dieser Bedeutung dürfte der Artik. ἡ hinter πᾶσα nicht fehlen. Ferner fassen die Meisten θεόπνευστος als Prädikat: „die ganze oder jegliche Schrift ist gottgehaucht und nützlich.“ Allein daß die h. Schriften des alten Testaments θεόπνευστοι seien, verstand sich bei dem Leser des Briefes von selbst und brauchte nicht besonders her-

vorgehoben zu werden; es kam hier nur darauf an hervorzuheben, daß sie als *θεόπνευστοι* auch praktischen Nutzen für's Leben hätten. Einzig richtig ist es daher mit der Vulgata (welche das *καί* nicht übersetzt) *θεόπνευστος* als ein zu *γραφῇ* gehöriges Attribut zu fassen: *omnis scriptura divinitus inspirata utilis est etc.* — *γραφῇ θεόπνευστος* bezeichnet eine Schrift, die gleichsam wie ein Hauch aus Gottes Munde hervorgegangen ist und worin Gottes Leben und Wirken, das göttliche *πνεῦμα*, sich offenbart, die also wenigstens ihrem Inhalte nach göttlichen Ursprunges ist. Wie sich aber bei der Abfassung der h. Schrift die göttliche Wirksamkeit zur menschlichen Thätigkeit, der göttliche Inhalt zur menschlichen Form verhalte, ist hiemit nicht ausgedrückt. Nach 2 Petr. 1, 21. war dabei die menschliche Willkür ausgeschlossen d. h. die menschliche Thätigkeit war der göttlichen Einwirkung untergeordnet, ging in dieselbe auf: „Nicht nach menschlicher Willkür ward einst die Weissagung gegeben, sondern vom h. Geiste getrieben (*ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*) sprachen die heiligen Gottesmänner.“ — Zu den vier Ausdrücken *πρὸς διδασκαλίαν κ. τ. λ.* bemerkt Estius gut: *significantur quatuor praecipua officia pastoris et doctoris ecclesiastici: quorum primum est docere veritatem fidei christianae, secundum refellere errores ei contrarios, tertium corrigere mores depravatos, quartum instituere ad iustam et sanctam vitae conversationem.* — B. 17. Der letzte Zweck aber, wozu die h. Schrift in ihrer genannten vierfachen Nutzbarkeit dem Lehrer dienen soll, ist die immer größere Vervollkommenung der Gläubigen: „damit vollkommen sei der Mann Gottes, zu jeglichem guten Werke geschickt.“ Unter *ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος* verstehen wir jeden Gläubigen, der ja als solcher ein Knecht Gottes ist und sich seinem Dienste geweiht hat. Wahrscheinlich wählte Paulus diesen Ausdruck mit Rücksicht auf das vorhergehende *θεόπνευστος*, um anzudeuten, daß die h. Schrift als von Gott gehaucht auch nur für Gottesmänner den genannten Nutzen habe. Dann ist *πάν ἔργον ἀγαθόν* ganz allgemein von den guten Werken aller Art zu verstehen, vgl. Tit. 1, 16. — Da der Apostel 1 Tim. 6, 11. seinen Jünger anredet mit

ὡς ἀνθρώπου Θεοῦ, so beziehen die Meisten auch hier den Ausdruck bloß auf Timotheus oder „auf den christlichen Lehrer überhaupt (Estius). Allein der Gedanke: „damit du, der du dich dem Dienste Gottes als Lehrer des Evangeliums geweiht hast, zu den eben genannten guten Werken, nämlich zur Lehre u. s. w. vollkommen ausgerüstet seist“, wäre doch sehr matt.

4, 1 ff. Zum Schlusse des Briefes eilend ermahnt Paulus den Timotheus noch einmal zur treuen Berufserfüllung und dies um so dringender und herzlicher als er eines Theils eine Zeit des herrschenden Irrthums, andern Theils abseinen Tod herannahen sieht. Es ist als hörten wir hier die letzten Ermahnungen eines sterbenden Vaters an seinen liebten Sohn. — V. 1. wechselt die Lesart vielfach. Hinter διαμαρτύρομαι hat die Recepta οὖν ἐγὼ und Χριστοῦ noch τοῦ κυρίου; Beides hat aber schon Griesbach nach überwiegenden Zeugen gestrichen. Wichtiger ist die Lesart des gewöhnlichen Textes: κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν. Hienach ist, da κατὰ als Präposition der Zeit gefaßt (Matth. 27, 15. Apstg. 13, 27. Hebr. 3, 8.) und mit κελεύω verbunden werden muß, zu übersetzen: „der rich wird Lebende und Todte bei oder zur Zeit seiner Erscheinung.“ Allein statt κατὰ lesen codd. ACD*FG. 17. 6 καί, und diese Lesart verdient nicht bloß als die am stärksten bezeugte, sondern auch als die schwierigere den Vorzug. Dann kann man aber τὴν ἐπιφάνειαν als einfachen Objectivaccusativ fassen: „ich bezeuge (beschwöre) vor Gott — und (rufe zum Zeugnisse an) seine Erscheinung“, oder natürlicher als Accusativ der Beschwörung wie 1 Kor. 15, 31. Jak. 5, 12. So die Vulgata, die aber das καί nicht gelesen: testificor coram Deo — per adventum ipsius etc. Also: „Ich beschwöre (dich) im Angesichte Gottes und Christi Jesu, welcher richten wird Lebende und Todte, und bei seiner Erscheinung und seinem Reiche, verkünde das Wort, halte an sei's gelegen sei's ungelegen, überweise, rüge, spreche zu, in aller Langmuth und Belehrung.“ In διαμαρτ. ἐνώπιον τ. Θεοῦ vgl. 2, 14. — ὅλους τ. νεκρούς d. h. die bei der Wiederkunft Christi noch leben oder

schon todt sein werden (vgl. 1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15, 51.), also nicht, wie Chrysostomus will, geistlich Lebende und Tote d. i. Gerechte und Ungerechte. Paulus gedenkt des Gerichts und beschwört den Timotheus bei der Erscheinung des Herrn als der Epoche des Gerichts und bei dem Reiche desselben als dem Ziele aller christlichen Hoffnung, um ihn daran zu erinnern, daß weder Leben noch Tod ihn um den Lohn seiner Anstrengungen für die Sache des Herrn bringen, aber auch weder Leben noch Tod ihn der Strafe entziehen könne, wenn er feige und nachlässig die Sache des Herrn betreiben würde. — V. 2. Zu ἐπιστηθι ist entweder τῷ κηρύσσειν zu ergänzen: „halte an mit der Predigt des Evangeliums“, oder αὐτοῖς: „bringe ein in sie“, urge eos (Grotius). — εὐκαίρως ἀκαίρως ist sprichwörtlich wie ἔκκλητος κεκλημένος, „geladen und ungeladen“, und im Lateinischen praesens absens; es bezieht sich aber nicht, wie Einige gemeint, auf Timotheus: „es komme dir gelegen oder ungelegen“, — sondern auf die Zuhörer: „man mag es gern hören oder nicht.“ Letztere Beziehung hat auch Augustinus im Auge gehabt, wenn er (enarrat. in Psal. 128.) sagt: sonet verbum Dei, volentibus opportune, nolentibus importune. — ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδασκῇ gehört nicht bloß zu παρακάλεσον, sondern zu allen vorhergehenden Imperativen: alles Predigen, Ueberweisen, Rügen, Zuspochen soll geschehen „in Langmuth“, also ohne Ungefüg und aufbrausende Heftigkeit, und „in Belehrung“ d. i. mit Gründen, welche Ueberzeugungskraft haben.

V. 3 f. Zur treuen Befolgung der vorhergehenden dringenden Ermahnung soll den Timotheus zuerst bewegen der bevorstehende Unglaube, den der Apostel vorher sagt: „Denn es wird eine Zeit sein, wo sie die gesunde Lehre nicht ertragen, sondern nach ihren Gelüsten sich Lehrer zusammenhäufen werden, indem ihnen die Ohren jucken, und von der Wahrheit das Gehör abkehren, zu den Fabeln dagegen hinwenden werden.“ Ueber ὑγιαίνουσα διδασκαλία s. zu 1 Tim. 1, 10., vgl. 2 Tim. 1, 13. Paulus sieht also eine Zeit voraus, wo man die reine Lehre des Christenthums, die Abtödtung und Selbstverläugnung fordert, unerträglich,

weil den sinnlichen Lüsten widersprechend, finden werde; Zeit, wo man ordnungslos und haufenweise allerlei als Lehrer aufstellen (*ἐπισωρεύειν* von *σωρός* „Haufe“ Bulg. *coacervare*) werde aus selbstischer Lust, weil er wünscht von ihnen etwas zu hören, was den Ohren zusagt eine Zeit, wo man von der Wahrheit sich abwendet, dagegen allerlei Fabeleien und grundlosen Speculationen (*μῦθος* vgl. 1 Tim. 1, 4. 4, 7.) williges Gehör leiht. — Untig übersetzt Allioli *κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν* durch: „Lehrer, welche die Ohren kitzeln“, als wenn *κνήθοντας* stände. Eigentlich heißt es „indem sie gekitzelt, gepriekelt werden am Gehör“; richtig die Vulgata: *prurientes auribus*. — Eine solche Zeit, wie der Apostel sie hier voraussetzt, trat gar bald ein, als die Irrlehre des Gnosticismus, die ihre Keime jetzt schon gelegt, immer weiter umgriff, und sie hat sich im Verlaufe der Kirchengeschichte wiederholt.

B. 5. „Du aber sei nüchtern in Allem, leiste das Werk eines Evangelisten, vollbringe dein Amt.“ Paulus will sagen: Laß du dich nicht dem benebelnden Zeitgeiste fortreißen, bewahre dir die Mäßigkeit und Besonnenheit des Geistes, damit du nicht schon von der Irrlehre berückt werdest, und jede Gelegenheit fennest und benutze, wo für die Wahrheit gesprochen gewirkt werden kann; leide und dulde, wenn es nöthig für das Evangelium; versehe gewissenhaft das Amt eines Lehrers des Evangeliums, fülle den dir übertragenen Dienst eines Bischofes in jeder Beziehung aus. So faßt der Apostel in dieser Ermahnung alles Einzelne, was früher genannt ist, zusammen; und er fügt

B. 6 ff. einen zweiten Beweggrund zur treuen Verrichtung dieser und der vorhergehenden Ermahnung hinzu (B. 3 f.): Timotheus soll es sich um so mehr angelegen lassen, gewissenhaft sein Amt zu verwalten, da Paulus Ende herannahen sieht, er selbst also nicht weiter jenem weichen wird entgegenwirken können. „Denn ich werde schon als Trankopfer ausgegossen, und die Zeit meines Abscheidens steht bevor.“ — *ἐγώ* mit Nachdruck, dem *οὐ δὲ* B. 5. gegenüberstehend. Ueber *πάντα*

μαί vgl. zu Phil. 4, 17., wo aber ἐπὶ τῇ θυσίᾳ dabei steht. Den Grund, warum Paulus hier σπένδομαι und nicht das gewöhnliche θύομαι gebraucht, wollen Chrysostomus u. A. darin finden, daß nicht die gewöhnlichen blutigen und unblutigen Opfer, wohl aber die Trankeopfer völlig und ganz dargebracht wurden. Unrichtig nehmen Heydenreich und Mack ἤδη σπένδομαι im Sinne: „ich werde schon besprengt“, wie man nämlich Thiere, welche zum Opfer bestimmt waren, vor dem Schlachten besprengte; dies müßte κατασπένδομαι heißen. Noch weniger hat das Verbum den Sinn: viribus deficior, „meine Kräfte reiben sich allmählich auf, es geht mit mir zu Ende“ (Heinrichs). — Das Wort ἀνάλυσις heißt sowohl „Auflösung, Zersetzung“, als auch „Abreise, Aufbruch.“ Im ersten Sinne nimmt es die Vulgata (resolutio), wo es dann von der Zersetzung des Leibes im Tode oder von der Auflösung des Bandes, wodurch die Seele mit dem Leibe verbunden ist, verstanden werden muß; im zweiten und hier wohl richtigern Sinne fassen es die meisten Ausleger (vgl. Phil. 1, 23.). Dann liegt dem Ausdrücke das Bild einer Wanderschaft oder Reise zu Grunde und ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεως ist die Zeit des Wegganges von der Erde, die Zeit der Heimreise aus der Fremde ins Vaterland. — B. 7. In Gedanken nun bei seinem nahen Lebensende verweilend schaut das Auge des Apostels zuerst rückwärts, dann vorwärts. Rückwärts blickend auf das vergangene Leben erscheint ihm dasselbe mit all' den Mühsalen, die er zu erdulden, mit all' den Hindernissen, die er für das Evangelium zu überwinden hatte, als ein Kampfspiel, worin er wie ein Krieger gerungen, wie ein Wettkämpfer gelaufen hat. Daher sagt er: „Den schönen Kampf habe ich gekämpft, den Lauf vollendet, die Treue bewahrt.“ — Wie schön spricht sich in diesen Worten das hohe Selbstbewußtsein des Apostels aus! Redlich hat er für die gute Sache seines Herrn gestritten, unermüdet hat er für die Verbreitung des Evangeliums gewirkt, als ein ächter Krieger hat er seinem Feldherrn, Christo, die geschworene Treue bewahrt, dessen ist er sich in seiner tiefsten Seele bewußt. Daher sieht er B. 8. vorwärts blickend und dasselbe Bild festhaltend den Siegespreis, der seiner wartet:

„Uebrigens liegt mir bereit der Kranz der Gerechtigkeit, welchen mir geben wird der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, nicht bloß aber mir, sondern auch Allen, die seine Erscheinung lieb gewonnen haben“, d. h. hoffen, ersehnen. Das *πᾶσιν* fehlt in einigen Handschriften und auch in der Vulgata, ist aber ohne Zweifel ächt. — *λοιπὸν* weist auf das Weitere (Jenseitige) hin = in reliquo (Vulg.), „künftig, hinfort.“ — *ἀποκεῖσθαι* ist technischer Ausdruck von den ausgesteckten Preisen bei Wettkämpfen und gewöhnlich mit *ἀθλα*, „Kampfpreis“, verbunden, hier mit *ὁ τῆς δικ. στέφανος* d. h. der gerechte, dem redlichen Kämpfer und Sieger ausgesetzte und gebührende Kranz; *ὁ τῆς δικαιοσύνης στ.* ist also nach einem gewöhnlichen Hebraismus = *ὁ δικαίος στέφανος*. Verstanden ist darunter das ewige Leben. Mit Recht machen die katholischen Ausleger diesen Ausdruck geltend für das *meritum de condigno* gegen die sogenannten Reformatoren. Vgl. 2 Thess. 1, 5. — *ὁ κύριος* ist Christus, welcher als *βραβεύς* bei diesem Kampfspele am Tage des Gerichts den Kampfpreis austheilen wird. In dem Zusage: *οὐ μόνον δὲ ἐμοί* scil. *ἀποδώσει*, *ἀλλὰ κ. τ. λ.* liegt eine indirekte Ermahnung für den Timotheus. Auch ihm winkt der Lohn, wenn er als Diener Christi so arbeitet und kämpft für das Evangelium, daß er nach der Wiedererscheinung des Herrn sich sehnen, darauf sich freuen kann. — Unpaulinisch kann in dieser Stelle nur derjenige entdecken, der das Wesen der christlichen Demuth verkennet. Vgl. zu 1 Kor. 15, 9 f.

§. 4. Einladung, Nachrichten, Aufträge, Grüße.

4, 9 — 22.

Der vorhergehende Hinweis des Apostels auf sein nahe bevorstehendes Ende bildet den Uebergang zu der nun folgenden Einladung an Timotheus, baldigst zu ihm nach Rom zu kommen, da seine bisherigen Gehülfen ihn meistens verlassen haben oder in Geschäften abwesend sind. Schon oben 1, 3. 8. hat er den Wunsch, daß Timotheus zu ihm kommen möge, angedeutet; hier spricht er ihn bestimmt aus mit

den Worten B. 9.: „Beeile dich, bald zu mir zu kommen.“ Die Kürze aber, womit Paulus diesen Wunsch ausspricht, obgleich er wahrscheinlich die nächste Veranlassung zu dem Schreiben abgab, läßt vermuthen, daß Timotheus denselben bereits kannte, oder doch sonst von demselben in Kenntniß gesetzt wurde, etwa durch Tychikus (vgl. B. 12.).

B. 10 ff. Grund, warum Timotheus eiligst zu ihm kommen soll: „Denn Demas hat mich verlassen, weil er die jetzige Welt liebte, und ist nach Thessalonich gereiset, Crescens nach Galatien, Titus nach Dalmatien; Lukas ist allein bei mir. Den Markus nimm und führe ihn mit dir; denn er ist mir nützlich zur Dienstleistung.“ — Demas war auch in der ersten römischen Gefangenschaft beim Apostel, wie wir aus Kol. 4, 14. Philem. B. 24. sehen; jetzt hatte er ihn aus Liebe zum Irdischen verlassen und war nach Thessalonich abgereiset. Daß Demas ganz vom Glauben abgefallen sei, darf man nicht mit Einigen aus diesen Worten folgern; in diesem Falle würde Paulus sich wohl stärker über ihn ausgedrückt haben. Vielleicht fürchtete derselbe wegen der bedenklichen Lage des Apostels auch für sein Leben, und verließ ihn deshalb. — Der hier genannte Crescens kommt sonst im N. T. nicht vor. Er soll einer der siebenzig Jünger gewesen sein, und nach einer spätern Sage (bei Sophronius) das Evangelium in Gallien gepredigt und die Kirche von Bienne gestiftet haben. Ueber Titus s. die Einl. zum Br. an Titus. Beide Männer waren, ohne Zweifel im Auftrage des Apostels, der eine nach Galatien in Kleinasien, der andere nach Dalmatien, einer Provinz des römischen Illyricum am adriatischen Meere, südlich von Liburnien, abgereiset. — B. 11. Ueber Lukas s. allg. Einl. S. 22 ff., und über Markus ebendas. S. 12 ff. Beide waren in der ersten Gefangenschaft beim Apostel in Rom gegenwärtig (vgl. Kol. 4, 10. 14. Philem. B. 24.). Daß Markus jetzt nicht da ist, zeigt, daß unser Brief in der zweiten Gefangenschaft geschrieben wurde. — Unter *διακονία* ist wohl der Dienst des Evangeliums zu verstehen; nützlich zu diesem Dienste war er dem Apostel vielleicht wegen seiner Kenntniß des Lateinischen. Denn nach alten Nachrichten (Eu-

seb. H. E. II, 15. V, 8.) war Markus der Dolmetscher des Petrus bei dessen erster Anwesenheit in Rom. — B. 12. „Den Tychikus aber habe ich nach Ephesus geschickt.“ Auch aus seiner ersten römischen Gefangenschaft sandte Paulus den Tychikus nach Ephesus und Kolossä zur Ueberbringung der beiden Briefe an diese Gemeinden (vgl. Eph. 6, 21. Kol. 4, 7.). Jene Sendung kann aber nicht dieselbe sein mit dieser; denn als der Apostel den Brief an die Kolosser schrieb, war Timotheus bei ihm in Rom, wie wir aus dem Eingangsgruße dieses Briefes sehen. Theodoret will aus diesen Worten wohl etwas zu voreilig schließen, daß Timotheus sich damals nicht in Ephesus aufgehalten habe; Andere dagegen meinen, Tychikus sei der Ueberbringer dieses Briefes an Timotheus gewesen.

B. 13. Schreibung und Bedeutung des Wortes *φελώνη* sind streitig. Statt *φελώνην*, welches die meisten Handschriften haben, findet sich auch *φαιλώνην*, *φαιλόνην*, *φελώνην*; die richtige Schreibung ist *φαινόλης*. Was die Bedeutung des Wortes angeht, so erklären Einige bei Chrysostomus es durch *γλωσσόκομον ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο*, verstehen also darunter eine Bücherkiste; Andere denken dabei an einen Mantelsack. Am wahrscheinlichsten aber bezeichnet *φαινόλη*, wie das lateinische *paenula*, ein rundes und geschlossenes Oberkleid, das den ganzen Körper umgab, Kopf und Füße ausgenommen, und vornehmlich auf Reisen getragen wurde. Also: „Den Mantel, welchen ich in Troas beim Karpus zurückgelassen habe, bringe mit, wenn du kannst, und die Bücher, vorzüglich aber die Pergamentrollen.“ — Nach Troas, einer Stadt am Hellespont, kam Paulus zum ersten Male auf seiner zweiten Missionsreise (Apstg. 16, 8.), dann zum zweiten Male als er auf seiner dritten Missionsreise von Korinth nach Jerusalem zurückkehrte, um Ostern des Jahrs 58 n. Chr. (Apstg. 20, 6.). Auf seiner Reise von Cäsarea nach Rom in die erste Gefangenschaft im Frühjahr 61 n. Chr. berührte er diesen Ort nicht. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, daß Paulus hier wegen eines Mantels, den er vor etwa 4 oder 5 Jahren in Troas zurückgelassen habe, einen Auftrag gebe, so benutzt man mit Rech-

nach diesen Umstand für die Annahme der Befreiung des Apostels aus seiner in der Apostelgeschichte erwähnten Gefangenschaft und einer spätern Reise desselben nach Troas, somit auch für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft und der Abfassung unsers Briefes während derselben. — Von dem hier genannten Karpus ist sonst nichts bekannt. Nach Hippolytus soll er Bischof zu Berythus in Thracien geworden sein. — Paulus wünscht vor Allem die Pergamentrollen; denn diese waren werthvoller, als die gewöhnlichen auf Papyrus geschriebenen Bücher. Ueber den Inhalt dieser Bücher und den Grund, warum Paulus, dem Tode nahe, noch seine Bücher haben will, läßt sich nichts mit Bestimmtheit angeben.

B. 14 ff. Nachrichten: „Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses erzeugt — es wird ihm der Herr nach seinen Werken vergelten —; vor ihm magst auch du dich hüten, denn sehr hat er meinen Worten widerstanden.“ Der hier genannte Alexander darf nicht verwechselt werden mit dem Judenthristen Alexander, von welchem Apstg. 19, 33. die Rede ist; auch ist er wahrscheinlich nicht identisch mit dem, welcher 1 Tim. 1, 20. vorkommt (vgl. zu dieser Stelle). Paulus sagt nun von diesem, er habe ihm viel Böses zugefügt, und wie aus der nähern Erklärung: *λίαν γὰρ ἀντέστη — — λόγοις*, verglichen mit dem gleich folgenden *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ*, hervorzugehen scheint, haben wir uns die Sache wahrscheinlich so zu denken: da nach dem römischen Kriminalrechte der Kläger die Zeugen wo möglich persönlich zu stellen hatte, so war dieser Alexander von den Gegnern Pauli, wie es scheint von Ephesus aus, nach Rom geschickt. Hier hatte er den Beweisen, welche Paulus in seiner Vertheidigung vor dem römischen Gerichtshofe für sich vorbrachte, erdichtete, nachtheilige Aussagen über das Benehmen und die Lehre desselben entgegengesetzt, und war jetzt von Rom nach Ephesus zurückgekehrt. Daher die Warnung, daß auch Timotheus sich vor ihm in Acht nehme. — In der Parenthese schwankt die Lesart zwischen *ἀποδώσει* (Vachm.) und *ἀποδώη* (lexl. rec., Tischend.). Die Mehrzahl der Zeugen spricht allerdings für ersteres; allein *ἀποδώσει* kann auch leicht Korrektur sein, um die Härte, welche in *ἀποδώη*: „es möge der Herr ihm

vergeltens“, zu liegen scheint, zu mildern. Diese Härte ist jedoch nur scheinbar; lesen wir auch ἀποδῶν, so darf man doch deswegen dem Apostel nicht den Vorwurf der Nachsicht und persönlicher Leidenschaft machen; denn er hat hiebei nicht sich, sondern die Sache Gottes im Auge; er wünscht, daß Alexander die üblen Folgen seiner Bosheit tragen möge, damit er dadurch auf bessere Gesinnungen gebracht von seinem feindlichen Wirken gegen das Evangelium abstehe. In gleicher Weise sind ähnliche Stellen in den sogenannten Fluchpsalmen (z. B. Ps. 137, 8. 9.) aufzufassen; es spricht sich überall darin der brennende Eifer für die Ehre Gottes, nicht persönliche Gereiztheit, aus.

B. 16 ff. Nachricht über seine gegenwärtige Lage und Hoffnung für die Zukunft: „In meiner ersten Vertheidigung hat Niemand mir beigestanden, sondern Alle verließen mich — es werde ihnen nicht zugerechnet (nämlich von Gott) —.“ Diese Vertheidigung ist nicht mit Baronius, Estius, Hug u. A. in die erste römische Gefangenschaft zu setzen, noch viel weniger mit Anknüpfung von der frühern Vertheidigung in Jerusalem, von der Apstg. 22, 1 ff. die Rede ist, zu verstehen: sondern es ist die erste Verantwortung in der zweiten Gefangenschaft, welcher, wie aus dem πρῶτη erhellt, eine zweite Verantwortung folgen sollte, um die Sache zu Ende zu bringen. Bei dieser seiner Verantwortung hat ihm Niemand als Beistand oder Zeuge vor Gericht zur Seite gestanden, sondern Alle, die er zum Zeugnisse aufgefordert hat oder die auch unaufgefordert für ihn hätten zeugen sollen (nicht alle Christen Roms), haben ihn verlassen. Da sie aber wahrscheinlich nicht aus böser Absicht, sondern aus Mangel an Muth ihm ihren Beistand versagt haben, so fügt Paulus liebevoll hinzu: Gott möge ihnen verzeihen, wie ich verzeihe. — B. 17. Wenn aber auch Alle ihn verlassen haben, so hat ihn doch der nicht verlassen, welcher zuletzt allein helfen kann: „Der Herr aber stand mir bei und gab mir Kraft, damit durch mich die Predigt vollbracht würde und alle Völker sie hörten; und ich ward errettet aus dem Machen des Löwen.“ — ἵνα — — πληρο-φορηθῇ (nicht πληρωθῇ nach codd. FG. 19. 73. all.)

καὶ ἀκούσωσιν (nicht ἀκούσῃ nach codd. IE all.) πάντα τὰ ἔθνη drückt den Zweck aus, warum der Herr ihn rettete: er that dies, damit durch Paulus der Predigt des Evangeliums ein volles Genüge geleistet werde. Das πληροφορηθῇ findet seine nähere Erklärung in καὶ ἀκούσωσιν κ. τ. λ. Da nämlich die Verhandlungen vor Gericht öffentlich und immerfort Leute aus allen Provinzen in Rom anwesend waren, so diente die Bertheidigungsrede des Apostels und das Zeugniß, welches er von seiner Lehre in der Welthauptstadt ablegte, gleichsam zur Erfüllung seines Berufes, den Heiden das Evangelium zu predigen. — στόμα λέοντος nimmt man nach Analogie der Stelle 1 Kor. 15, 31 f. am besten als bildlichen Ausdruck zur Bezeichnung der drohendsten Lebensgefahr, gebildet nach Dan. 6, 21—23. Unrichtig ist es daher wohl mit Einigen unter λέων den Kaiser Nero zu verstehen oder mit Andern anzunehmen, daß Paulus hier von der Strafe, den Löwen vorgeworfen zu werden, spreche. — V. 18. Diese Rettung aus der drohendsten Gefahr ist für Paulus ein neues Unterpfand der Hoffnung für die Zukunft. Wir lesen nämlich mit Lachmann, Tischendorf nach codd. ACD* 31. all. Vulg. (cod. amiat.) das Fut. ῥύσεται und nicht mit dem text. rec. nach cod. FG., Vulg., Itala ἐρρύσαστο. Also: „Es wird mich erretten der Herr von allem bösen Werke und mich führen (eigentlich „retten“, eine constr. praegn.) in sein himmlisches Reich; ihm sei Ehre in alle Ewigkeit, Amen.“ Das ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ wird verschieden gefaßt. Einige verstehen πονηροῦ vom Satan; Andere denken bei dem ganzen Ausdrucke an die bösen Werke der Verfolger Pauli, ihre Anschläge wider sein Leben. Allein im erstern Falle dürfte wohl der Artif. τοῦ nicht fehlen, und im andern ständen diese Worte im Widerspruche mit V. 6., wo der Apostel die Erwartung seines nahen Martyrtoedes deutlich ausspricht. Am besten also verstehen wir mit den Meisten den Ausdruck von allem bösen Werke, das der Apostel selbst etwa begehen könnte durch Mangel an Standhaftigkeit u. s. w. Estius: ab omni opere malo, quo scil. a confessione nominis eius recederem. So schließt sich das Folgende schön an, worin Paulus die Hoffnung aus-

spricht, daß Christus ihn nach einem seligen Tode in sein himmlisches Reich aufnehmen werde. Der Ausdruck βασιλεία ἐπουράνιος kommt sonst bei Paulus nicht vor; die Idee aber, die diesem Ausdrucke zu Grunde liegt, ist ganz paulinisch: Christus sitzt zur Rechten seines Vaters im Himmel und herrscht dort mit seinen Heiligen bis der Vater alle seine Feinde ihm unterwirft. — Zu ὡς ἡ δόξα vgl. Röm. 16, 27. Hebr. 13, 21. 2 Petr. 3, 18., wo ähnliche Dorologien auf Christus vorkommen, und zu εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων vgl. 1 Tim. 1, 17.

B. 19 f. Ueber Prisca (auch Priscilla genannt) und Aquila s. zu Röm. 16, 3. Wahrscheinlich hatten die Verfolgungen unter Nero dieses judenchristliche Ehepaar aus Rom nach Ephesus zurückgetrieben. Ueber Ὀνησιφ. οἶκον s. oben zu 1, 16. — B. 20. „Crast ist in Korinth geblieben; den Trophimus aber habe ich krank in Milet zurückgelassen.“ Wiederum haben wir hier zwei Andeutungen, die auf eine zweite Reise Pauli nach Rom hinweisen; denn auf seiner ersten Reise nach Rom in die Gefangenschaft berührte der Apostel weder Korinth noch Milet. Um dieser Folgerung zu entgehen haben diejenigen, welche die Abfassungszeit unsers Briefes in die erste römische Gefangenschaft setzen zu müssen glauben, verschiedene Wege eingeschlagen. Baronius u. A. wollen für ἐν Μιλήτῳ lesen ἐν Μελίτῃ, „in Malta.“ Allein diese Conjectur wird jetzt mit Recht allgemein aufgegeben. Hug erklärt: „Crast, den ich hier in Rom erwartete, ist in Korinth zurückgeblieben; den Trophimus aber haben sie (nämlich die kleinasiatischen Christen, die zu meiner Vertheidigung nach Rom kamen) krank in Milet zurückgelassen.“ Allein diese Deutung ist willkürlich, da für dieses Subjekt zu ἀπέλιπον im Zusammenhange durchaus kein Grund vorliegt. Ob übrigens der hier genannte Crast derselbe sei mit dem, welcher Röm. 16, 23. als Stadtverwalter Korinths und Apstg. 19, 22. als Sendbote des Apostels vorkommt, oder ob er mit Einem von diesen identisch sei, müssen wir dahingestellt sein lassen. Von Trophimus wissen wir aus der Apstg. 20, 4. 21, 29., daß er aus Ephesus gebürtig den Apostel auf seiner dritten Missionsreise von Troas aus nach Macedonien und von da

nach Jerusalem begleitete; in letzterer Stadt gab er die Veranlassung zu einem Pöbelaufmarsch gegen Paulus. Nach der Sage soll er einer der siebenzig Jünger des Herrn gewesen und bald später auf Befehl des Nero enthauptet worden sein.

B. 21. Wiederholte Einladung, Grüße: „Beeile dich vor dem Winter zu kommen.“ Warum Timotheus gerade vor dem Winter kommen soll, ist nicht ausgedrückt; vielleicht weil zur Winterzeit die Schifffahrt gefährlich war und Paulus seinen nahen Tod voraussah (vgl. B. 9.). Die römischen Christen, von denen der Apostel hier namentlich grüßt, werden sonst im N. T. nicht genannt. Pubens soll der Vater der beiden Jungfrauen und Martyrer Praxedis und Pudenciana (Martyrol. rom. ad 14 Juni) und Claudia eine Frau gewesen sein (vgl. Holländisten zum 19 Mai). Linus war der erste Nachfolger des h. Petrus im römischen Episkopate (Iren. adv. haeres. III. 3, 3. Euseb. H. E. III, 4.). Obgleich diese namentlichen Grüße an, daß Timotheus schon einmal in Rom und mit den römischen Christen persönlich bekannt war, sprechen also ebenfalls für die Abfassung unsers Briefes in einer zweiten Gefangenschaft Pauli.

B. 22. Ein doppelter Segenswunsch ähnlich wie 1 Kor. 16, 23.: „Der Herr Jesus sei mit deinem Geiste, dich stärkend und kräftigend (vgl. Gal. 6, 18.). Die Gnade sei mit euch.“ Auch da, wo der Apostel nur an den Vorsteher der Gemeinde schreibt, fühlt er sich mit der ganzen Gemeinde auf's Innigste verbunden; daher der Schlußsegenswunsch an Alle. Vgl. 1 Tim. 6, 22.

D e r

B r i e f a n T i t u s .

Der

B r i e f a n T i t u s.

E i n l e i t u n g.

1. Titus wird in der Apostelgeschichte gar nicht genannt; zum ersten Mal ist von ihm die Rede Gal. 2, 1 ff. Er war von Geburt ein "Ελλην d. i. ein Heide, und stammte wahrscheinlich aus Antiochia in Syrien. Dort scheint ihn Paulus selbst zum christlichen Glauben bekehrt zu haben; denn er nennt ihn Tit. 1, 4. seinen „ächten Sohn“, γνήσιον τέκνον. Als Paulus im Jahre 52 n. Chr. mit Barnabas nach Jerusalem zum Apostelconcile reiste, um die Entscheidung über die Frage auszuwirken, ob diejenigen, welche den Glauben annahmen ohne beschnitten zu sein, nach dem Uebertritte zum Evangelium der Beschneidung und überhaupt der Beobachtung der jüdischen Religionsvorschriften sich zu unterziehen hätten, war auch Titus, der die Beschneidung nicht erhalten hatte, in seiner Begleitung (vgl. zu Gal. 2, 1 ff.). Später gebrauchte ihn der Apostel seiner ausgezeichneten Tugenden und seiner innigen Anhänglichkeit wegen zu den wichtigsten Geschäften und Aufträgen. So sandte er ihn während seiner dritten Missionsreise von Ephesus aus nach Korinth, damit er die dort entstandenen Uneinigkeiten beilege und die Ungehorsamen zu ihrer Pflicht zurückführe (2 Kor. 7, 6. 14. 12, 18.). Und als Paulus bald darauf selber von Ephesus abreiste, und in Macedonien mit Titus wieder zusammentraf, schickte er ihn abermals nach Korinth, damit er den zweiten Brief an jene Gemeinde überbringe und zugleich die Beisteuer für die armen Christen in Jerusalem betreibe (2 Kor. 2, 13. 7, 5 f. 13 f. 8, 6. 16 f. 23.). Die letzte biblische Nachricht über ihn findet sich im zweiten Briefe an Timotheus (4, 10.); als Paulus diesen Brief schrieb, war Titus nach Dalmatien abgereist. Aus unserm Briefe erfahren wir bloß, daß Titus eine Zeitlang mit dem

Apostel auf der Insel Kreta war, und daß dieser, als von dort abreisete, ihn als Bischof daselbst zurückließ (Tit. 1, 5). Auch die Tradition macht den Titus zum Bischof von Kreta (Euseb. H. E. III, 4. 2. Constitutt. ap. 7, 46.), und läßt ihn daselbst nach einer ausgebreiteten Wirksamkeit in dem hohen Alter von 94 Jahren sterben. Die Angabe des h. Ignatius (ad Philadelph. c. 4.), daß Titus fortwährend ehelosen Stande gelebt, wird durch unsern Brief unterstützt. Denn wäre derselbe verheirathet gewesen, so könnte irgendetwas eine Hinweisung auf das Benehmen desselben in seiner Familie wohl nicht fehlen. Die Frage, wann Paulus den Titus als Bischof von Kreta eingesetzt habe, fällt zusammen mit der andern.

2. über die Zeit der Abfassung unsers Briefes. Diese Frage hat in neuerer Zeit verschiedene Lösungsversuche erfahren. Wir wollen hier nur die vorzüglichsten anführen. I. Hug u. A. setzen die Abfassung des Briefes an Titus die Zeit kurz nach dem anderthalbjährigen Aufenthalte Pauli in Korinth, von welchem Apstg. 18, 1 ff. die Rede ist. Nachdem nämlich der Apostel 18 Monate in Korinth verweilt hatte, schiffte er sich in Kenchreä, der Hafenstadt von Korinth, nach Syrien ein (Apstg. 18, 18.), und auf dieser Reise berührte er, wie Hug meint, die Insel Kreta, sei es daß das Schiff, welches er bestiegen hatte, diesen Umweg machte, sei es daß er dorthin verschlagen wurde und vielleicht einen jener Schiffbrüche erlitt, deren er, als er seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, bereits überstanden hatte (vgl. 2 Kor. 11, 25.). Nach einem Aufenthalt auf Kreta soll er mit Zurücklassung des Titus daselbst nach Ephesus weiter gereiset sein (Apstg. 18, 19). Von hier aus habe er dann, um allerlei nothwendige Lehren nachzutragen, unsern Brief geschrieben und den Titus für den kommenden Winter nach Nikopolis geschieden. Nach dieser Ansicht wäre mithin der Brief an Titus in die chronologische Reihenfolge der paulinischen Briefe gleich nach den beiden Briefen an die Thessalonicher einzuordnen; seine Abfassungszeit fiele also in das Jahr 54 oder 55 nach Christus. Allein wenn Paulus um diese Zeit von Korinth aus nach Kreta gegangen wäre,

so müßte doch Titus auch von Korinth aus mit ihm gereiset sein. Nun sehen wir aber aus 2 Kor. 7, 13 ff., daß Titus die Korinther im Frühjahr 57 n. Chr. erst aus den Schilderungen kannte, welche ihm der Apostel von denselben gemacht hatte.

II. Wieseler (Chronolog. des apost. Zeitalt. S. 329 ff.) sucht mit vielem Scharfsinne nachzuweisen, daß die Abfassung des Briefes an Titus in die Zeit des fast dreijährigen Aufenthalts Pauli in Ephesus, also etwa in das Jahr 57 n. Chr. falle, und derselbe zwischen den ersten und zweiten Brief an die Korinther einzuordnen sei. Nach seiner Ansicht stellt sich die Sache in folgender Weise: Nach einem etwa zweijährigen Wirken in Ephesus trat Paulus eine kurze Visitationsreise an, deren die Apostelgeschichte keine Erwähnung thut. Diese Reise führte ihn durch Macedonien bis nach Korinth. Von dort nahm er, aufgefordert vielleicht von den auf Kreta zerstreut lebenden Christen, seinen Rückweg über diese Insel, ließ daselbst den Titus, damit dieser die kirchlichen Verhältnisse völlig ordne, und kehrte nach Ephesus zurück, von wo er kurz darauf an Titus schrieb (vgl. Einl. zum 1 Br. Tim. S. 63.). So scheinbar gut nun auch Wieseler alle einzelnen Data mit dieser seiner Ansicht in Einklang zu bringen weiß, so können wir ihm doch nicht beistimmen. Schon der Umstand spricht gegen diese Hypothese, daß wir den Titus kurz nach der Abreise des Apostels von Ephesus, noch bevor dieser seinen zweiten Brief an die Korinther schrieb, wieder bei demselben in Macedonien finden (2 Kor. 2, 13.). Und doch schrieb er in unserm Briefe an Titus, er solle auf Kreta bleiben, bis er den Tychikus und Artemas zu ihm sende; dann solle er zu ihm nach Nikopolis kommen (Tit. 3, 12.). Nun ist es aber kaum glaublich, daß der Apostel, nachdem er eben erst dem Titus eine wichtige Wirksamkeit auf Kreta angewiesen, ihn denselben so schnell wieder sollte entzogen haben. Außerdem sprechen gegen beide Hypothesen folgende gewichtige Gründe:

a) Das völlige Stillschweigen der Apostelgeschichte von einer Reise Pauli nach Kreta ist ein starkes Zeugniß dafür, daß diese Reise sich nicht innerhalb der Zeit-zugetragen

aus dieser Gefangenschaft befreit wurde, haben wir bereits in der allgemeinen Einleitung (S. 48. 58 ff. vgl. Einl. zum 1 Br. Tim. S. 65.) nachgewiesen. Diese Befreiung nun vorausgesetzt beantwortet sich die Frage nach der Zeit und dem Orte der Abfassung des Briefes an Titus mit großer Wahrscheinlichkeit so, wie wir es dort (S. 61.) dargestellt haben: Paulus schrieb diesen Brief von Kleinasien wahrscheinlich von Ephesus aus im Sommer 64 n. Chr.

3. Nehmen wir den einleitenden Gruß und den Schluß ab, so läßt sich der Hauptinhalt des Briefes in zwei Theile zerlegen. Zuerst (1, 5—12.) gibt Paulus dem Titus eine Anweisung zur Auswahl geistlicher Vorsteher; dann (1, 13 — 3, 11.) eine Anweisung zur Führung des geistlichen Amtes.

§. 1. Anweisung zur Auswahl geistlicher Vorsteher.

1, 1 — 16.

Nach dem einleitenden Gruße B. 1—4. ermahnt Paulus den Titus, den Zweck treu zu erfüllen, um deswillen er ihn auf Kreta zurückgelassen habe; er empfiehlt ihm Vorsicht in Anstellung der Presbyter und gibt ihm die Eigenschaften an, die ein Presbyter an sich haben müsse. Insbesondere sei auf Kreta große Vorsicht und Entschiedenheit nöthig, weil dort Ungehorsam, eingewohnte Laster und Irrlehren im Schwange seien; diesen soll Titus mit allem Nachdrucke sich widersetzen.

B. 1 ff. Der einleitende Gruß hat viele Aehnlichkeit mit dem zum Briefe an die Römer; hier wie dort deutet Paulus die Grundgedanken des ganzen folgenden Briefes kurz an. Vgl. auch Gal. 1, 1 f. — Was die Construction angeht, so haben Einige die Worte *κατὰ πίστιν* — — *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ* in Parenthese einschließen wollen, aber mit Unrecht; vielmehr schreitet die Construction ununterbrochen fort, so daß ein Satz aus dem andern sich entwickelt. Also: „Paulus, Knecht Gottes und Apostel Jesu Christi zum Glauben der Auserwählten Gottes und zur Erkenntniß der Wahrheit, die zur Gottseligkeit ist auf Hoffnung des ewigen Lebens, welche verheißen hat der truglose Gott vor uralten Zeiten; kund gethan aber hat er zu seiner Zeit sein Wort in der Predigt, womit ich betraut wurde vermöge Befehles unsers Heilandes Gottes, an Titus, den ächten Sohn vermöge gemeinschaftlichen Glaubens. Gnade und Friede von Gott dem Vater und Christo Jesu unserm Heilande.“ — Statt daß sich Paulus sonst in den Ue-

berschriften *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 1, 1. Phil. 1, 1.) nennt, bezeichnet er sich hier als *δοῦλος Θεοῦ* = *נִתְּנָהּ לַיהוָה*, weil er für das Werk Gottes d. i. für die Verkündigung des Evangeliums eigens berufen und angeordnet war (vgl. zu Röm. 1, 1.). Die Partikel *δέ* in *ἀπόστολος δέ* stellt dieses Prädikat nicht in einen Gegensatz zu *δοῦλος Θεοῦ*, sondern fügt nur eine weitere Bestimmung hinzu, ist also = „und.“ — In *κατὰ πίστιν* — *ἀληθείας* gibt Paulus den Zweck seines Apostolats an: er ist Apostel, um die von Gott Ausgewählten zum Glauben und zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen. Vgl. Röm. 1, 5.: *εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πάνσιν τοῖς ἔθνεσιν*. Das *κατὰ* ist also hier, wie oft bei den Profanen, Finalpräposition. Richtig umschreibt Theodoret *κατὰ πίστιν* durch *ὥστε πιστεῦσαι*. Unter *πίστις* versteht Paulus constant die freiwillige innere Hingabe an die von Außen an uns gebrachte Wahrheit des Evangeliums, das Aufnehmen derselben nicht bloß in unsern Verstand, sondern auch in den Willen, also in unser Herz und Gemüth. Um aber diesen Glauben in uns zu erzeugen, dazu gehört a) daß das Object des Glaubens von Außen an uns gebracht werde; denn *πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Röm. 10, 17.); b) daß die Gnade Gottes unsern Verstand erleuchte und unsern Willen bewege; c) daß unser Wille mitwirke und sich freithätig der Wahrheit hingebe; daher spricht der Apostel so häufig von einem Gehorsam des Glaubens. Die beiden ersten nothwendigen Faktoren hängen bloß von Gott ab; deshalb kann zum wahren lebendigen Glauben nur der kommen, welchen Gott aus reiner Gnade dazu auswählt hat. Daher *ἐκλεκτῶν Θεοῦ* (vgl. Apstg. 13, 48. Eph. 1, 4.), welches Einige unnöthiger Weise proleptisch fassen wollen. Bezeichnet nun *πίστις* die innere, rückhaltlose Hingabe an das Glaubensobject, so bezeichnet *ἐπίγνωσις* die richtige, volle Einsicht in den Inhalt desselben. Nach Eph. 4, 13. soll das Ziel unsers irdischen Strebens dahin gerichtet sein, daß wir zur Einheit des Glaubens und Erkennens gelangen. Daß unter *ἀλήθεια* das Evangelium als die Offenbarung der Wahrheit *κατ' ἐξοχήν*, nämlich Christi, zu verstehen sei, kann nicht zweifelhaft sein (vgl. Eph. 1, 13.). Paulus bezeichnet

das Evangelium als Wahrheit schlechthin in stillschweigendem Gegensatz zu den Irrlehrern auf Kreta, welche von der Wahrheit sich abgekehrt hatten und dennoch als Anhänger und Verhänger des Evangeliums gelten wollten (vgl. B. 14.). Diese bestimmen ihn auch, die Wahrheit, welche er meine, näher zu bezeichnen durch den Zusatz: *τῆς κατ' εὐσέβειαν*, „die der Gottseligkeit, der wahren Frömmigkeit gemäß ist und dazu führt“, im Gegensatz zu den unnützen, für die ächte Religiosität keinen Gewinn bringenden Speculationen und Grübeleien der Irrlehrer und zu ihrer praktischen Gottesläugnung bei allem Schein des religiösen Eifers. — B. 2. *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου* wird verschiedentlich bezogen. Einige verbinden es mit dem Ganzen von *κατὰ πίστιν* bis *εὐσέβειαν*: „zum Glauben und zur Erkenntniß der Wahrheit auf Hoffnung des ewigen Lebens“, d. i. zum Glauben und zur Erkenntniß, bei denen es an solcher Hoffnung nicht fehlt, welche die Hoffnung des ewigen Lebens in ihrem Geleite haben. Allein diese Erklärung hat etwas Gezwungenes, Harres. Noch weniger zu billigen ist die Beziehung bloß auf *κατ' εὐσέβειαν*: „Frömmigkeit, welche auf der Hoffnung des ewigen Lebens beruht, zu derselben berechtigt.“ Da könnte der Artif. *τὴν* wohl nicht füglich entbehrt werden. Allein wichtig ist, den Ausdruck als nähere Erklärung von *ἀληθείας* zu fassen, so daß *ἐπ' ἐλπίδι ζ. αἰων.* parallel steht mit *κατ' εὐσέβειαν*: „zur Erkenntniß der Wahrheit, welche zur Gottseligkeit ist, und ein ewiges Leben hoffen lehrt, verheißt.“ Der Wechsel der Präpositionen kann nicht auffallen, da derselbe nicht selten bei Paulus vorkommt. Die *ζωὴ αἰώνιος* besitzt der Gläubige schon gegenwärtig in der innigen Lebensverbindung, worin er mit Christo steht; aber er besitzt sie noch nur erst im Reime; in ihrer Vollendung ist die *ζωὴ αἰώνιος* auch für den Christen noch ein Gegenstand der Hoffnung. — Das Relativ *ἣν* wird von den meisten Auslegern auf das zunächst vorhergehende *ζωῆς αἰωνίου* bezogen; allein, daß das ewige Leben ein Gegenstand alttestamentlicher Weissagung sei, ist ein Gedanke, der sich sonst nirgends bei Paulus findet. Nach unserer Erklärung, wornach *ἐπ' ἐλπίδι ζ. αἰων.* nur zur nähern Bestimmung des *ἀληθείας* dient, kann *ἣν* nur auf diesen Hauptbegriff sich beziehen.

Für diese Beziehung spricht auch das τὸν λόγον B. 3., wodurch der Apostel das ἀλήθεια wiederholt. — In dem Beiworte ἀψευδής = πιστός, ἀληθής liegt schon die Gewissheit der Erfüllung jener Verheißung angedeutet. Den Ausdruck πρὸ χρόνων αἰώνων (Vulg. ante tempora saecularia) nehmen Viele als gleichbedeutend mit πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1, 4.), also im Sinne von Ewigkeit, und wirklich kommt er mehrfach in dieser Bedeutung bei Paulus vor. Vgl. Röm. 16, 25. 2 Tim. 1, 9. Allein in diesem Sinne genommen würde der Ausdruck nicht passen zu dem Verbum ἐπηγγείλατο, oder man müßte dies mit Einigen in der Bedeutung von promittere decrevit, oder praedestinavit nehmen, was aber willkürlich wäre. Das Wort αἰών bezeichnet im N. T. häufig, wie das alttestamentliche עוֹלָם, bloß die Vorzeit, z. B. Luk. 1, 70.: τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν. Den metaphysischen Begriff der Ewigkeit drückt der Apostel Eph. 3, 21. aus durch αἰὼν τῶν αἰώνων. Hienach bezeichnen also χρόνοι αἰώνιοι die Zeiten des alten Bundes, und zu ἐπηγγείλατο ist διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ (vgl. Röm. 1, 2.) zu ergänzen. Daß das Evangelium und der Mittelpunkt desselben, Christus, schon im A. T. durch die Propheten verheißten wurde, ist ein Gedanke, der dem Paulus insbesondere geläufig ist. Vgl. Apstg. 13, 32. 26, 22. Röm. 1, 2. — B. 3. ἐφανερώσεν steht im Gegensatze zu ἐπηγγείλατο: obgleich das Evangelium schon verheißten war im alten Bunde, so war es doch immer noch ein μυστήριον; erst im neuen Bunde wurde es aller Welt kund und offenbar. Nach u. A. lassen ἐφανερώσεν noch abhängig sein von dem Relat. ἦν, und nehmen τὸν λόγον αὐτοῦ als erläuternde Apposition: „welche (Wahrheit), nämlich sein Wort, er aber kund gemacht hat u. s. w.“ Allein wir können ἐφανερώσεν κ. τ. λ. auch als einen von ἦν unabhängigen Satz fassen; τὸν λόγον αὐτοῦ ist dann nicht eine bloße Wiederholung von ἀλήθεια, sondern bezeichnet eben die Wahrheit als eine sich offenbarende, das Evangelium. Zu dem Gedanken vgl. Kol. 1, 26.: τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ. Das καιροῖς ἰδίοις erklärt sich

Apg. 1, 7.: es sind die καιροὶ οὓς ὁ πατὴρ ἔθε-
 ν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ. Die Zeit, wann die Offenbarung
 vollen Wahrheit in Christo, welche durch die Propheten
 verheißen war, eintreten sollte, hatte Gott in seiner
 Weisheit sich vorbehalten. Es mußte erst die Menschheit im
 Ganzen unter der göttlichen Zucht und Leitung erzogen
 und für die Aufnahme der christlichen Wahrheit befähigt
 werden. Vgl. zu 1 Tim. 2, 6. Gal. 4, 4. Eph. 1, 10. Und
 hat Gott gemacht diese Wahrheit vermittlest der evan-
 gelischen Predigt (ἐν κηρύγματι, ganz allgemein, nicht
 vermittlest seiner, des Paulus, Predigt), und mit
 dieser Predigt ist auch Paulus von Gott betraut worden.
 Die Konstruktion ὁ ἐπιστεύθην ἐγὼ s. zu Röm. 3, 2.
 2, 7., und über κατ' ἐπιταγὴν — — Θεοῦ s. das zu
 n. 1, 1. Gesagte. — B. 4. Ueber Titus s. die Ein-
 g. zu diesem Briefe. Paulus nennt ihn sein τέκνον,
 er ihn für das neue Leben in Christo zubereitet, gleich-
 als Mutter ihn gezeugt hatte; er nennt ihn γνήσιον
 υἱόν d. h. einen Sohn, der seine Abstammung von ihm
 kenntlich darlegt durch Festhalten an der reinen Lehre,
 die Paulus ihm mitgetheilt hat (daher κατὰ κοινὴν πίστιν,
 ἐν πίστει 1 Tim. 1, 2.), durch kindliche Liebe und
 Treue u. s. w. — Ueber χάρις κ. τ. λ. s. zu 1 Tim.
 1, 2.; nur fehlt hier nach den bewährtesten Zeugen ἔλεος,
 was dortige τοῦ κυρίου ἡμῶν ist an unserer Stelle mit
 dem gewöhnlichen τοῦ σωτῆρος ἡμῶν vertauscht. —
 τοῦ κυρίου, welches die Recepta vor Ἰησοῦ Χριστοῦ hat,
 ist hinreichend verbürgt.

B. 5 ff. Anweisung rücksichtlich der Auswahl geistlicher
 Arbeiter: „Deshalb habe ich dich auf Kreta zu-
 geschickt, damit du das Fehlende noch dazu
 in Ordnung brächtest und in jeder Stadt Pres-
 byter besteltest, wie ich dich anwies.“ Das un-
 gewöhnliche ἀπέλιπον ist auch äußerlich stärker verbürgt als
 das gewöhnliche κατέλιπον der Recepta und daher mit Recht
 Lachmann und Tischendorf aufgenommen. — Kreta
 (Candia), eine Insel des mittelländischen Meeres, be-
 kannt im Alterthum durch ihr mildes, heilkräftiges Klima,

durch ihre Fruchtbarkeit und starke Bevölkerung *), kam in Jahre 69 v. Chr. unter römische Herrschaft. Daß bereits zur Zeit Christi sich dort Juden angesiedelt hatten, sehen wir aus Apstg. 2, 11., wo unter den Zuhörern der Apostel am ersten Pfingsttage auch Kreter genannt werden. Durch diese kam vielleicht die erste Kunde vom Evangelium nach Kreta; ob aber das Christenthum dort gleich Eingang fand, ob sich dort früh eine Gemeinde bildete, davon wissen wir nichts, da die Apostelgeschichte darüber gänzlich schweigt. Paulus kam nach seiner Gefangenschaft in Rom dorthin in Gemeinschaft mit Titus, und ließ diesen bei seiner Abreise dort zurück, damit er das von ihm begonnene aber nicht vollendete Werk fortsetze und vollständig in Ordnung bringe (s. Einl. zu dem Briefe). Aus diesem, was Titus noch einrichten soll, hebt er das Wichtigste in καὶ καταστήσης κ. τ. λ. hervor: Titus soll nach den Anweisungen, die er ihm bereits mündlich gegeben hat, in den einzelnen Gemeinden (κατὰ πόλιν = per singulas civitates) Presbyter anstellen. Mit dem Worte πρεσβύτεροι werden in der Geschichte und in den Briefen der Apostel die Vorsteher der einzelnen christlichen Gemeinden bezeichnet, welche die Herde der Gläubigen zu weiden, zu bewachen und zu schützen (Apstg. 20, 28 f. 1 Petr. 5, 2.), für die Reinheit der Lehre zu sorgen (Apstg. 20, 30 f.), die heiligen Gebete und Handlungen zu verrichten (Jak. 5, 14 f.), und überhaupt die geistlichen Angelegenheiten der Gemeinden zu berathen und zu besorgen hatten. Es waren also kirchliche Vorsteher, keine bloße Municipalpersonen. Die Benennung πρεσβύτεροι ist aus dem Judenthume herübergenommen. Nach 4 Mos. 11, 16. ordnete Moses siebenzig Vorsteher des Volkes an, welche עֲלֵיָהּ, „Älteste“, genannt wurden, und in dem jüdischen hohen Rathe gab es eine eigene Klasse von sogenannten „Ältesten“ (Matth. 16, 21.). In den einzelnen jüdischen Gemeinden führten die „Ältesten“ bei den Gerichten und in den Synagogen den Vorsitz. — Ueber

*) Schon Homer (Il. β. 649.) nennt Kreta die hundertstädtig (ἑκατόμπολιν) und Virgil singt von ihr (Aen. III. 104 sqq.):

Creta Iovis magni medio iacet insula ponto
Mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostrae
Centum urbes habitant, uberrima regna.

das Verhältniß der πρεσβύτεροι zu den ἐπίσκοποι in der ersten Kirche s. zu 1 Tim. 3, 1.

B. 6 ff. Paulus gibt nun einige Eigenschaften und Verhältnisse an, auf welche Titus bei der Anstellung der Presbyter sein Augenmerk besonders zu richten habe: „(— damit du Presbyter bestelltest), wenn Einer unbescholten ist, Eines Weibes Mann, gläubige Kinder hat, die nicht im Verruße der Liederlichkeit stehen oder unbotmäßig sind.“ — Was Paulus hier durch ἀνέγκλητος bezeichnet, drückt er 1 Tim. 3, 7. durch μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν aus. Das vergangene Leben dessen, der als Presbyter in der christlichen Gemeinde wirken soll, muß ohne groben Tadel, ohne öffentliche Verschuldung sein. Der h. Augustin übersetzt ἀνέγκλητος, wie die Vulgata, durch sine crimine, und bemerkt ausdrücklich, daß es nicht durch sine peccato dürfte wiedergegeben werden, da Niemand ohne Sünde sei. Der defectus bonae famae bildet noch immer eine Irregularität. — Ueber die zweite Eigenschaft: μιᾶς γυναίκος ἀνὴρ, s. zu 1 Tim. 3, 2. Nach dem spätern kanonischen Rechte bildet nicht bloß die bigamia vera, sondern auch die bigamia interpretativa und similitudinaria eine Irregularität (vgl. Gury, compend. theol. moral. de irregular. pag. 708.). — In τέκνα ἔχων πιστά hat πιστά den Nachdruck, nicht τέκνα ἔχων. Denn Paulus kann unmöglich sagen wollen: du darfst Keinen zum Presbyter wählen, dessen Ehe kinderlos ist, sondern wenn er Kinder hat, so müssen diese gläubig d. i. Christen sein. Diese dürfen ferner nicht in der Anlage der Schwelgerei oder Liederlichkeit, also im üblen Leumund stehen, oder gegen ihre Eltern widerspenstig sein. Den Grund dieser Anforderung gibt Paulus 1 Tim. 3, 5. an mit den Worten: „Wenn Jemand seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird er für die Gemeinde Gottes sorgen?“ Wie kann der Presbyter Andere zum Glauben führen, der noch nicht einmal diejenigen gläubig gemacht hat, die nach natürlicher und göttlicher Ordnung nach ihm sich zu bilden angewiesen sind? Wie kann er Andere zur Sittlichkeit und Ordnung anhalten, wenn seine eigenen Kinder ausschweifend und ungehorsam sind?

Weiset nicht in der Regel Unsittlichkeit der Kinder auf Fehler der Eltern zurück?

B. 7 f. Vom Speciellen geht nun der Apostel zum Allgemeinen über. Um nämlich zu zeigen, daß derjenige, den Titus auf Kreta als Presbyter anstelle, den genannten Anforderungen entsprechen müsse, weist er im Allgemeinen auf die Eigenschaften hin, die jeder geistliche Vorsteher besitzen müsse (daher das γάρ), und zwar bezeichnet er diese zuerst negativ (B. 7.), dann positiv (B. 8.): „Denn es muß der Aufseher unbescholten sein als Gottes Haushalter, nicht eigenmächtig, nicht zornmüthig, nicht trunksüchtig, nicht händelsüchtig, nicht gewinnsüchtig, sondern gastfrei, des Guten Freund, besonnen, gerecht, heilig, enthaltsam, festhaltend an dem nach der Lehre zuverlässigen Worte, damit er im Stande sei sowohl zu stärken in der gesunden Lehre als auch die Widersacher zu überführen.“ Daß Paulus mit dem Ausdruck ἐπίσκοπος dieselbe Person bezeichne, die er eben B. 5. πρεσβύτερος genannt hat, ist klar, weil sonst diese Begründung widersinnig wäre. Auch in andern Stellen werden die beiden Benennungen von den nämlichen Personen gebraucht. Vgl. zu 1 Tim. 3, 1. — Der geistliche Vorsteher muß nun zuerst untadelig sein ὡς Θεοῦ οἰκονόμος. Die Kirche ist das Haus Gottes, οἶκος τοῦ Θεοῦ, die einzelnen Gläubigen sind die Hausgenossen, οἰκεῖοι, der geistliche Vorsteher aber ist der οἰκονόμος. Der οἰκονόμος nun hat für die Hausleute zu sorgen, ihnen die Arbeit, Speise und Trank zuzutheilen, das Vermögen seines Herrn zu verwalten; daher muß er vor Allem untadelig sein. Der kirchliche Vorsteher ist aber ein Verwalter Gottes, er ist von Gott gesetzt, hat von ihm seine Vollmacht und Sendung, ist also nicht, wie die Reformatoren meinten, ein Bevollmächtigter der Gemeinde. Und eben weil er Verwalter nicht Herr ist, darf er nicht αὐθάδης (von αὐτός und ἀδέω) d. i. selbstgefällig, eigenmächtig sein, nicht nach eigenem Belieben schalten und walten. — Als Sachwalter Gottes, der langmüthig und geduldig ist, darf er ferner nicht ἰργίλος, zornmüthig, aufbrausend sein; denn „ein zornmü-

higer Mann ruft Streit hervor" (Sprüche. 15, 18.). Und weil der Bauchdiener nicht zugleich Gottesdiener sein kann, darf er nicht trunke liegend sein. Zu *μὴ πάροινον* und dem folgenden *μὴ πλήκτην* vgl. 1 Tim. 3, 3., und zu *μὴ αἰσχροκερδῆ* 1 Tim. 3, 8. — V. 8 f. Die nun folgenden positiven Eigenschaften sind nicht als genaue Gegensätze zu den vorübergehenden negativen zu fassen. Zu *φιλόξενον* vgl. 1 Tim. 3, 2. — *φιλάγαθος* bezeichnet den Freund alles Guten und Edlen. Zu *σώφρων* vgl. 1 Tim. 3, 2. — *δίκαιος* ist derjenige, der seinen Pflichten gegen Jedermann genügt; *ῥόσιος* aber = *pious erga Deum*. Vgl. *τὰ ὅσια καὶ δίκαια*, göttliche und menschliche Rechte. Unter *ἐγκρατῆς* versteht Paulus denjenigen, der seine Leidenschaften zu beherrschen weiß. — V. 9. Mit der Unsträflichkeit des Wandels, mit der Stärke des Willens und dem Adel des Gemüthes muß bei einem *ἐπίσκοπος* verbunden sein ein festes Festhalten an der wahren Lehre. Nur dann, wenn er selbst feststeht im wahren Glauben, ist er im Stande, die Gläubigen zu kräftigen, die Gegner zurechtzuweisen. — *ἀντέχεσθαι τινος* „an etwas festhalten“ = *ἐπέχειν* (Phil. 2, 16.) oder *κρατεῖν* (2 Thess. 2, 15.). Der Ausdruck *λόγος* bezeichnet hier, wie oft im N. T., den ganzen Inbegriff der christlichen Lehre. Paulus nennt diese einen *πιστὸν λόγον*, eine glaubwürdige, treue Lehre; denn sie ist Gotteswort, welches nicht lügen, nicht täuschen kann. In dem *κατὰ τὴν διδαχὴν* gibt er dann den Canon an, woran man das wahre Wort Gottes zuverlässig erkennen kann. Nur das ist das treue, zuverlässige Wort, welches „der Lehre gemäß“ ist, jener Lehre nämlich, die von Christus verkündet ist und von den Aposteln fortgeführt wurde. Paulus weist also, um das wahre Wort Gottes zu erfahren, nicht an die h. Schrift des neuen Testaments, — diese war damals noch nicht einmal in ihrer Ganzheit vorhanden — auch nicht an die eigene Vernunft, — denn die christliche Wahrheit wird nicht von Menschen ausgedacht, sie gründet sich vielmehr ganz auf die Thatsache einer Offenbarung Gottes durch Christus — sondern an das Lehramt und seine Lehre. An dem treuen Worte soll aber der *ἐπίσκοπος* festhalten, damit er im Stande sei 1) *παρακαλεῖν* — — *ὑγιαίνουσιν*.

Das Verbum παρακαλεῖν übersetzt die Vulgata durch exhortari, Hieronymus erklärt es durch instruere. Beide Wörter erschöpfen aber den biblischen Begriff von παρακαλεῖν nicht vollständig; denn dieses wird gebraucht von allen Arten und Wirkungen religiöser Zusprache. Es heißt „ermahnen, auffordern, trösten, erfreuen, zusprechen, stärken.“ Hier gibt uns der Ausdruck τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ einen Wink, in welcher Bedeutung wir das παρακαλεῖν zu fassen haben. Durch das ὑγιαίνουσα wird nämlich die διδασκαλία, der πιστὸς λόγος, mit einer Speise verglichen. Wie nun die leibliche Speise den Körper, so erquickt, nährt und stärkt das wahre Wort Gottes die Seele. — Der ἐπίσκοπος soll an dem zuverlässigen Worte festhalten, damit er im Stande sei 2) τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν. Die Wahrheiten des Christenthums sind so kräftig, so eindringend, daß der Mensch, wenn er nicht bösen Willens ist, ihnen seine Zustimmung nicht versagen kann, wenn sie ihm nur einfach und klar vorgelegt werden; denn es liegt in der Natur des Lichtes, daß es die Finsterniß ver- scheucht. Um aber die christliche Wahrheit deutlich und klar darzulegen und so die Gegner zu überführen, dazu bedarf es keiner philosophischen Speculationen, keiner schulgerechten Dialektik, sondern nur eigenen festen und lebendigen Glaubens; denn nur was aus dem Herzen kommt, geht wieder zu Herzen.

B. 10 f. Daß der kirchliche Vorsteher im Stande sein müsse die Widersprechenden zurechtzuweisen, begründet Paulus nun durch die gegenwärtigen Verhältnisse auf Kreta: es gibt dort Viele, denen eine scharfe Zurechtweisung Noth thut. — Die Recepta, Tischendorf u. A. lesen πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι, und nach dieser Lesart übersetzt auch die Vulgata: sunt enim multi etiam (i. e. iique) inobedientes, „denn es gibt viele und zwar unbotmäßige Schwäger.“ Lachmann hat aber, wie es scheint mit Recht, das καὶ gestrichen; dann fassen wir am besten ἀνυπότακτοι als Substantiv: „Denn es gibt viele Unbotmäßige, Schwäger und Verführer, besonders die von der Beschneidung, denen man das Maul stopfen muß, die da ganze Häuser verkehren, indem sie lehren, was nicht

recht ist, schändlichen Gewinnes wegen." — Ueber *ματαιολόγοι* s. zu 1 Tim. 1, 6. — *φρεναπάται* fast synonym mit *γόντες* 2 Tim. 3, 13. — *οἱ ἐκ περιτομῆς* sind die aus dem Judenthume zum Christenthume Uebergetretenen, also Judenchristen. Diese waren stolz auf ihren vermeintlichen Vorzug vor den Heidenchristen und daher anmaßend und widerspenstig; sie verfälschten die reine Wahrheit des Christenthums durch ihre kabbalistischen Lehren und orientalischen Philosopheme (vgl. 3, 9. 1 Tim. 1, 6 f.), und verwirrten dadurch den einfachen Glauben ganzer Familien. Dem ganzen Treiben derselben lag nicht Ueberzeugung, sondern gemeine Gewinnsucht zu Grunde. — *ἐπιστομίζειν* eigentlich „einen Maulkorb (*ἐπιστόμιον*) anlegen, den Mund stopfen“ d. h. zum Schweigen bringen. Die Vulgata übersetzt es interpretirend durch *redargui*. — *ἃ μὴ δεῖ* = *τὰ μὴ δέοντα* 1 Tim. 5, 13. Die Negation *μὴ* steht, wo etwas als bloß gedacht (der Vorstellung nach) verneint werden soll, wohingegen *οὐ* objektiv und faktisch verneint. So hier: *ἃ μὴ δεῖ* = quae, si quae non sunt honesta, wohingegen *ἃ οὐ δεῖ* = quae sunt inhonesta wäre (vgl. Win. S. 55. S. 423.).

B. 12. Auf solche Leute, wie die eben beschriebenen, paßt die Charakteristik, welche ein kretischer Dichter von seinen Landesleuten überhaupt gibt: „Es hat Einer von ihnen, ihr eigener Dichter, gesagt: „„Kreter sind immerdar Lügner, Unthier', müßige Bäu che.““ — Citate aus heidnischen Dichtern kommen im N. T. nur bei Paulus vor und zwar bei diesem dreimal: zuerst Apstg. 17, 28. ein halber Hexameter aus Aratus, dann 1 Kor. 15, 33. ein jambischer Trimeter aus Menander, und hier ein vollständiger Hexameter, welchen Estius in demselben Versmaße in's Lateinische übersetzt: *Cres semper mendax, mala bestia, venter iners est*. — *ἐκ αὐτῶν* bezieht sich nicht auf die vorübergehenden *πολλοί* oder *οἱ ἐκ περιτομῆς*, sondern allgemein auf die Kreter. Der hier gemeinte *προφῆτης* soll nach Theodoret Callimachus sein, in dessen Hymnus auf Jupiter es B. 7 f. also heißt:

Κρεῖτες ἀεὶ ψεύσται· καὶ γὰρ τάφον, ὧ ἄνα, σεῖο

Κρεῖτες ἐτεκτῆναντο· σὶ δ' οὐ θάνες· ἐσσι γὰρ ἀεὶ.

AUcin abgesehen davon, daß hier nur die Anfangsworte un-

fers Verses vorkommen, so war Kallimachus auch nicht von Kreta, sondern aus Cyrene in Lybien gebürtig. Wahrscheinlicher ist daher die Meinung des Epiphanius, Hieronymus u. A., daß Paulus hier den alten Dichter Epimenides im Auge habe, in dessen verlorenen Schrift *περὶ χρησιμῶν* der hier citirte Ausspruch gestanden haben soll. Dieser Epimenides, der aus Knossos auf Kreta gebürtig im 6. Jahrhundert v. Chr. lebte, stand bei den Alten in dem hohen Ansehen eines von Gott begeisterten priesterlichen Sängers. Von Plato (legg. I. 642.) wird er ein *ἀνὴρ θεῖος*, von Plutarch (Solon. c. 12.) *θεοφιλὴς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα* genannt; Cicero rechnet ihn zu den *vaticinantes per furorem* d. h. zu den in Ekstase Redenden. Daher wird er auch von Paulus im Sinne der Heiden als *προφήτης* aufgeführt. Denn dies Wort bezeichnete bei den Griechen zunächst nicht unser „Prophet“ d. h. Vorherverkünder der Zukunft (einen solchen nannten sie *μάντις*), sondern den, der divino numine afflatus, also in höherer Begeisterung spricht und singt, von Gott besonders inspirirt ist; dann überhaupt „Dichter.“ Er nennt ihn mit Nachdruck ihren eigenen Dichter, der sie also kannte und gewiß nicht zu viel gesagt hat. Dieser sagt nun von den Kretern zuerst, sie seien *ψευδοῦνται*, und von der Lügenhaftigkeit und Betrügerei der Kreter wissen auch die übrigen Dichter und Geschichtsschreiber Manches zu sagen; ja es bildete sich sogar ein eigenes Verbum *κητιῆζειν*, welches soviel bezeichnete als „lügen und betrügen“, und der Ausdruck *πρὸς Κρητὰ κητιῆζειν*, welcher beim Polybius vorkommt, hieß soviel als: „gegen einen Schurken schurkisch handeln.“ Mendax war jetzt ebenso stehendes Epitheton von Kreta wie einst *ἐκατόμπολις*. Es galt als Sprüchwort: *Κρητὴς, Καππάδοκες, Κίλικες, τρία καπὰ κάχιστα*. — Epimenides nennt die Kreter ferner *κακὰ θηρία*, um ihre sittliche Rohheit und Verkommenheit zu bezeichnen. Der Ausdruck *κακὸν θηρίον* drückt nämlich bei den Griechen, wie bei den Römern der entsprechende *mala bestia*, den tiefsten Grad von sittlicher Verwilderung aus, wo der Mensch zum Thiere herabgesunken ist. Endlich werden die Kreter *γαστήρες ἀργαί* (*ἀργός*, contrahirt aus *ἄεργος*, ist hier als ein Adjectiv dreier Endungen gebraucht;

vgl. Win. S. 11. S. 64.) genannt, um ihre Genußsucht, Schwelgerei und in Folge dessen ihre Trägheit zu bezeichnen. Auch bei den Römern wurden müßige Schwelger *ventres* genannt. Vgl. Phil. 3, 19.: *ἀνὸς θεὸς ἢ κοιλία* (Röm. 16, 18. 2 Petr. 2, 13 f.).

B. 13 f. Das eben angeführte harte Urtheil des Dichters über seine eigenen Landsleute bestätigt nun Paulus mit den Worten: „Dieses Zeugniß ist wahr.“ Da also der Nationalcharakter der Kreter der Art ist, daß sie den Irrlehrern leicht Gehör geben, so soll Titus sie mit um so größerer Schärfe und Entschiedenheit zurechtweisen: „Deshalb weise sie scharf zurecht, damit sie gesund seien im Glauben und nicht Gehör schenken jüdischen Fabeln und Geboten von Menschen, welche sich von der Wahrheit abkehren.“ — *αὐτοὺς* geht zunächst nicht auf die Irrlehrer, sondern auf die Kreter, welche der Verführung derselben ausgesetzt waren und diesen nicht den gehörigen Widerstand entgegensetzten. Das Adverb. *ἀποτόμως* (von *ἀποτέμνειν*) heißt eigentlich „abgeschnitten“, dann „scharf“, wie das lateinische *abscissus* z. B. *sententia abscissa*, ein scharfes, hartes Urtheil. Diesem wie dem folgenden Ausdrucke *ἐγχαίρωσι* liegt ein von der körperlichen Heilkunst hergenommenes Bild zum Grunde. Wie nämlich der Arzt die krankhaften Auswüchse des Körpers abschneidet, damit der ganze Leib gesunde, so soll auch Titus bei den Kretern ein scharfes Messer anlegen, alle Auswüchse der Irrlehre und der Unsittlichkeit ausschneiden, damit das innere Leben der Gemeinde, das Leben im Glauben, gesund sei und bleibe. — Ueber *μὴ προσέχοντες* — *μύθοις* vgl. zu 1 Tim. 1, 4. An welche Art von Mährchen und Fabeln Paulus bei *μύθοις* denkt, deutet er genugsam durch das Beiwort *Ἰουδαϊκοῖς* und den Zusatz *καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων* an. Die *ἐντολαὶ ἀνθρ.* sind nämlich ohne Zweifel die rabbinischen Speise- und Reinigungsvorschriften, von denen er auch Kol. 2, 16 f. spricht; denn er verbindet gleich B. 15. damit eine Bemerkung über sittliche Keinheit und Unreinheit. Bei *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις* haben wir dann an Geschichten und Mährchen zu denken, die jenen *ἐντολαῖς* zur Grundlage dienen sollten, wie es deren

im Talmud noch viele gibt. Die Beobachtung solcher Menschenfagen kann man bei den noch Schwachen dulden (vgl. zu Röm. 14, 1 ff.), wo sie aber als nothwendig zur Heile vorgeschrieben werden, da sind sie abzuweisen, weil in diesem Sinne unverträglich sind mit der Lehre des Evangeliums von der christlichen Freiheit und von Leuten ausgehen, die sich von der reinen Wahrheit abkehren.

B. 15. Gegen diese menschlichen Speiseverbote und Reinigungsfagen stellt nun Paulus einen Grundsatz auf, in verschiedenen Wendungen von unserm Heilande selbst ausgesprochen wurde (z. B. Matth. 15, 11 ff.), nämlich: „Alles ist rein den Reinen; den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein, sondern befleckt ihr Sinn sowohl als ihr Gewissen.“ Das *μέμιασμένους* welches die Recepta nach *πάντα* hat, ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf gestrichen, da es überwiegende Zeugen gegen sich hat, und statt *μεμιασμένοις* das ungewöhnliche *μεμιαμμένοις* aufgenommen. Regelmäßig müßte der Gegensatz lauten: *οὐδὲν δὲ καθαρόν τοῖς μεμιαμμένοις*. Allein Paulus legt das Hauptgewicht auf *μεμιαμμένοις* daher stellt er dies mit der Adversativpartikel *δέ* voran. *ἐν τοῖς καθαροῖς* ist aus dem Folgenden *τὸν νοῦν καὶ τὴν συνείδησιν* zu ergänzen. — *νοῦς* bezeichnet die innere Gesinnung als die Quelle der Gedanken und Absichten (vgl. Röm. 1, 28. Eph. 4, 17. Kol. 2, 18.); *συνείδησις* aber ist das Bewußtsein vollbrachter Handlungen, mithin das nachfolgende Gewissen. Also: wenn das tiefste Innere des Menschen rein ist, so ist für ihn Alles rein, worauf immer seine Thätigkeit richtet, Nichts, was von Außen kommen kann ihn verunreinigen; hingegen wenn sein Inneres befleckt ist, so ist Nichts an ihm rein. Man beachte mit dem h. Thomas, daß der Apostel hier sagt *οὐδὲν καθαρόν* und nicht *πάντα ἀκαθάρα*. Wohl ist bei den Ungläubigen und denen, die in schweren Sünden leben, nichts rein in den Augen Gottes; aber nicht Alles, was sie thun, ist unrein ist Sünde, wie dies bekanntlich Luther behauptete, worer den Satz aufstellte: *opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata* (vgl. Conc. Trid. sess. VI. can. 7.). Man b

merke ferner, daß Paulus hier die sittlich Befleckten und Ungläubigen neben einander stellt und von Beiden sagt, daß ihr Sinn und Bewußtsein befleckt sei; er deutet dadurch an, daß der Unglaube seine tiefste Wurzel in der sittlichen Verschuldung habe.

B. 16. Weitere Charakteristik der ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν B. 14., also der Irrlehrer auf Kreta: „Gott bekennen sie zu kennen, mit den Werken aber verläugnen sie ihn, indem sie verabscheuungswürdig sind und unfolgsam und zu jedem guten Werke untauglich.“ Jene Irrlehrer, will der Apostel sagen, bekennen zwar laut und öffentlich, daß sie Gott kennen, rühmen sich vielleicht eines höheren Wissens von Gott, als die übrigen Menschen haben, sind aber in der Wirklichkeit und praktisch Gottesläugner. Die h. Schrift weiß nichts von einer bloß theoretischen, durch bloße Verstandeschlüsse erzeugten Gotteserkenntniß, sondern nur diejenige Erkenntniß Gottes ist ihr die wahre und ächte, woran auch der Wille participirt und die im ganzen Leben des Menschen sich ausprägt. Jene Irrlehrer nun sind praktische Gottesläugner, weil sie in ihrer ganzen Gesinnung und Handlungsweise βδελυκτοί (= abominabiles), gräuelhaft sind vor Gott und ungehorsam seinen Geboten, und weil sie wegen ihrer innern Sündhaftigkeit und sittlichen Versunkenheit nicht im Stande (ἀδόκιμοι, eigentlich „unprobehaltig“) sind ein wahrhaft gutes, Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten. Das Gegentheil von πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμος ist πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρισμένος 2 Tim. 3, 17.

§. 2. Vorschriften für die Amtsführung. Schluß.

2, 1 — 3, 15.

Von den Irrlehrern geht nun der Apostel zu der rechten, wahren Lehre über, und er ermahnt den Titus, durch Wort und Wandel den Gläubigen jeden Alters, Geschlechts und Standes eine wahre und thätige Frömmigkeit zu predigen; er soll ihnen auch Gehorsam gegen die heidnische Obrigkeit und Milde gegen Nichtchristen einschärfen. Zuletzt ertheilt er dem Titus allgemeine Verhaltensregeln, gibt ihm einzelne Aufträge und schließt mit dem gewöhnlichen Segenswunsche.

B. 1. „Du aber rede, was angemessen ist der gesunden Lehre.“ — σὺ δὲ steht im Gegensatz zu den διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ 1, 11. und ὑγιαίνουσα διδασκαλία (vgl. 1, 9.) steht gegenüber den Ἰουδαίκοις μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων 1, 14. Das ἃ πρόπει wird nun in den folgenden Versen weiter entwickelt und zuerst B. 2—6. auf die verschiedenen Lebensalter und Geschlechter angewandt.

B. 2 ff. „Daß bejahrte Männer nüchtern seien, würdevoll, besonnen, gesund im Glauben, in der Liebe, in der Geduld; desgleichen bejahrte Frauen im Benehmen anständig, nicht verläumdend, nicht trunksüchtig, Lehrerinnen des Guten, damit sie die jungen zurechtweisen, ihre Männer, ihre Kinder zu lieben, besonnen, keusch, häuslich, gütig, ihren Männern unterthan zu sein, damit nicht das Wort Gottes gelästert werde. Die jüngern Männer ermahne gleichfalls besonnen zu sein.“ — Daß die Wörter πρεσβῦται, πρεσβύτερος, νέοι und νεώτεροι als Bezeichnungen des verschiedenen Alters und nicht etwa eines kirchlichen Dienstes zu fassen seien, zeigen schon die Ausdrücke selbst; die geistlichen Vorsteher heißen πρεσβύτεροι nicht πρεσβῦται, und νέοι findet sich nirgends als Bezeichnung der Diaconen. Mit πρεσβῦται steht ober πρεσβύτερος und mit νέοι das νεώτεροι parallel. Vgl. 1 Tim. 5, 1 f. — Die ältern Männer sollen nun 1) νηφάλιοι d. i. nüchtern sein. Daß dieser Ausdruck (vgl. 1 Tim. 3, 2.) im übertragenen Sinne vom Geiste zu verstehen sei, ist klar. Die Nüchternheit des Geistes bezeichnet aber jenen Zustand des Menschen, worin er frei von Leidenschaft die Dinge und Verhältnisse klar schaut und ruhig beurtheilt; denn die Leidenschaft ist es, welche den menschlichen Geist benebelt und ihm den klaren Blick raubt. Nun bringt zwar das Alter und die Lebenserfahrung von Natur aus schon Nüchternheit mit sich; aber „Alter schützt nicht immer vor Thorheit“, und oft sind, wie es Job 32, 9. heißt, „die Bejahrten nicht die Weisen, noch verstehen Greise das Recht.“ Der Apostel empfiehlt also die gute Gabe der Natur und des Lebens. — 2) σεμνοί

= graves, gesetzt, ernst, würdevoll, fern vom flüchtigen Leichtsinne und jugendlicher Lustigkeit, die dem höhern Alter nicht zicmen (vgl. 1 Tim. 3, 8.). „Drei Gattungen von Menschen“, sagt der weise Mann (Sirach 25, 3.), „hasset meine Seele und ihr Wesen schmerzt mich sehr: ein stolzer Armer, ein lügenhafter Reicher und ein thörichter, unverständiger Greis.“ — 3) σωφρονης d. i. stets mit vernünftiger Ueberlegung, Besonnenheit und Mäßigung handelnd (vgl. 1 Tim. 3, 2.). „Wie schön steht einem grauen Haupte wichtiges Urtheil und dem Alten einsichtsvoller Rath! die Krone des Greisen ist viele Erfahrung und ihr Ruhm die Furcht Gottes“ (Sirach 24, 6.). — 4) Die ältern Männer sollen gesund d. i. lauter und vollkräftig sein a. im Glauben. Das Alter ist von Natur zum Unglauben geneigt, weil es im Leben so vielfach Täuschung erfahren hat; daher reden auch die alten Leute, wie der h. Thomas bemerkt, immer mit „wenn“ und „aber“ und „vielleicht“, ein unbedingtes sich Hingeben an das Glaubensobjekt ist ihnen schwer. — b. In der Liebe. Das Herz der ältern Leute ist schon kälter geworden und beengter; sie sind daher nicht mehr so wie in den jungen Jahren dazu disponirt, Liebe mit Liebe zu erwidern. — c. In der Geduld. Geduld haben die ältern Leute besonders nöthig, eines Theils weil das gebrechliche Alter von selbst schon viele Leiden und Widerwärtigkeiten mit sich bringt, andern Theils weil es immer in der Erinnerung vergangener glücklicher Tage lebt, wie die Jugend in der Hoffnung künftiger Zeiten. Summa aulem miseria est, fuisse felicem, sagt Boethius. — B. 3. πρεσβυτης ist die bejahrte Frau überhaupt, nicht die Gattin des Presbyters, wie Theodoret will. Diese soll 1) in ihrer äußern Haltung (κατάσκημα = habitus) sein ἡγοπορηής, „dem Heiligen geziemend“ d. i. so wie es sich für eine christliche Frau schickt. Sirach 19, 27.: „Die Kleider am Leibe, das Lachen der Zähne und der Gang des Menschen verrathen, was er ist.“ Beim weiblichen Geschlechte drückt sich aber noch mehr als bei Männern das Innere im Außern aus. Da nun durch das Christenthum das Weib aus dem Zustande der Unterdrückung und Verachtung, worin es im Heidenthum seufzte, erhoben und dem Manne gleichgestellt wurde,

so soll diese ihre Würde auch im Aeußern sich ausdrücken. Sie soll sein 2) *μη διάβολος* d. i. nicht verläumderisch. Das Gefühl der Schwäche verbunden mit dem Wunsche zu gelten macht das Weib leicht zu einer Verläumderin. 3) *μη οἶνω πολλῷ δεδουλωμένη*. Die Nothwendigkeit dieses Verbotes zeigt von der großen Sittenverderbnis, damals auf Kreta herrschte. Dasselbe Verbot für Männer drückt Paulus 1 Tim. 3, 8. so aus: *μη οἶνω πολλῷ προέχοντες*. Der stärkere Ausdruck an unserer Stelle rührt vielleicht daher, daß ein der Trunkenheit ergebenes Weib mehr heftiger von derselben beherrscht und weit schwerer von derselben frei wird als der Mann (Mack). — 4) *καλοῖς ὁμιλοῦσα* d. i. gutlehrend, im Guten unterweisend. Dieselben gleich die Frauen nicht öffentlich als Lehrerinnen aufzutreten (1 Tim. 2, 11 f.), so sollen sie doch durch Privatermahnungen und vor Allem durch ihr Beispiel und ihren Wandel Lehrerinnen des Guten sein, namentlich den Personen ihres Geschlechts. Daher B. 4.: *ἵνα σωφρονίζουσιν* (so lesen Lachmann und Tischendorf nach codd. AFGH al. Ueber Construction. *ἵνα* mit dem Indic. Präsens s. zu 1 Kor. 4, Vgl. Win. S. 41. S. 259.) *τὰς νέας κ. τ. λ.* Das Verbum *σωφρονίζειν* heißt eigentlich: *facere aliquem σοφρον* „Jemanden vernünftig machen, zur Selbstbeherrschung und Sittsamkeit anhalten, anweisen.“ Da aber gleich *σωφρονεῖναι* folgt, so steht das Wort hier in der allgemeinen Bedeutung von *νουθετεῖν*, *παιδεύειν*, *exhortari*. Die Pflicht nun, wozu die Ehefrauen angehalten werden sollen ist die, daß sie ihre Männer und Kinder lieben, eine Pflicht zu welcher die Natur treibt und die das Christenthum heiligt; dann daß sie besonnen sind, sich nicht von Leidenschaften beherrschen lassen. Sie sollen sein *ἀγναι* d. i. unentweicht an Leib und Seele, keusch, denn auch in der Ehe nicht Alles erlaubt; ferner *οἰκουργοί*. Das Wort *οἰκουργός* kommt sonst nirgends vor; seiner Etymologie nach heißt es „für das Haus wirkend.“ Das Haus ist der eigentliche Wirkungskreis der Frau, da soll sie schaffen und sorgen; die öffentliche Wirksamkeit ist für den Mann. Andere lesen *οἰκουρούς* (von *οἶκος* und *οὖρος* = *φύλαξ*), „das Haus haltend.“ Dem Sinne nach ist zwischen beiden Lesarten fi-

wesentlicher Unterschied; erstere ist aber als die am meisten verbürgte und schwierigere vorzuziehen. Das folgende ὁγα-
 γὰς verbinden Einige als Adjektiv mit οἰκουροῦς; besser
 aber fassen wir es mit der Vulgata selbstständig in der Be-
 deutung von „gütig, wohlwollend.“ Die Häuslichkeit der
 Frau soll nicht in Geiz ausarten; sie soll dabei nicht ver-
 gessen wohlzuthun. — Die Frauen sollen endlich ὑποτασ-
 σόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν d. i. ehrerbietig und ge-
 horsam gegen ihre Männer, also nicht herrschsüchtig sein;
 denn „der Mann ist des Weibes Haupt“ (1 Kor. 11, 3.),
 und: „wenn ein Weib die Herrschaft hat, handelt sie wider
 ihren Mann“ (Sirach 25, 30.). Ein übles, den genann-
 ten Eigenschaften entgegenstehendes Betragen der christlichen
 Frauen würde nicht bloß ihnen selbst schaden, sondern auch
 die göttliche Lehre des Christenthums bei den Ungläubigen in
 Verruf bringen; daher: ἵνα μὴ — — βλασφημηῇται. Das
 Leben der Christen ist eine Predigt, welche den nachhaltigsten
 Eindruck auf die Ungläubigen macht. — B. 6. Die Vor-
 schriften für die jungen Männer (verheirathete und unverhei-
 rathete) faßt Paulus in dem einzigen σωφρονεῖν zusammen,
 und darin liegt Alles enthalten, was jungen Leuten Noth
 thut: Selbstbeherrschung, Besonnenheit, Bescheidenheit, Nüch-
 ternheit.

B. 7 f. An die vorhergehende Ermahnung für die jun-
 gen Männer knüpft Paulus eine Vorschrift für den Titus
 selbst an, der damals wahrscheinlich noch ein junger Mann
 war: „indem du in allen Stücken dich selbst dar-
 gibst als Vorbild guter Werke, in der Lehre Un-
 verderbtheit, Würde, gesundes untadelhaftes
 Wort, damit der Gegner beschämt werde, indem
 er nichts Böses von uns zu sagen hat.“ — περὶ
 πάντα kann als Neutrum: „in allen Stücken“, und als
 Maskulin: „gegen Jedermann“, gefaßt werden; erstere Fas-
 sung ist aber entschieden vorzuziehen. Das Leben des kirch-
 lichen Vorstehers besonders des Bischofs soll in allen Stücken
 das Musterbild (τύπος) für die Gläubigen sein; seiner Er-
 mahnung durchs Wort soll die durch das gute Beispiel stets
 zur Seite gehn. — Zu dem ἐν τῇ διδασκαλίᾳ — — σεμ-
 νότητι und zu dem λόγον ὑγιῇ ἀκατάγνωστον ist je-

desmal das Partic. παρεχόμενος zu ergänzen. Paulus gibt in diesen Worten zuerst die Gesinnung an, worin, dann die Art, wie und endlich den Inhalt dessen, was Titus lehren soll. Die Gesinnung soll sein ἀφθορία (Andere lesen in demselben Sinne das weniger verbürgte ἀδιαφθορίαν), also Unverdorbenheit, Lauterkeit, der es um Nichts als um die Verkündigung der reinen Wahrheit ohne alle unlautere Nebenabsicht zu thun ist — entgegengesetzt dem αἰσχροῦ κέρδους χάριν der Irrlehrer 1, 11. Die Art und Weise, womit er als Lehrer auftritt, soll sein σεμνότης d. i. würdevoller Ernst, Gesetzhaltigkeit. Endlich der Inhalt seiner Predigt soll sein die gesunde d. i. reine, durch keinen Irrthum entstellte und daher auch untadelige Lehre. Ein Beweggrund zu einer solchen Verwaltung des Lehramtes soll die Entwaffnung des Gegners sein. Unter ὁ ἐξ ἐναντίας scil. χῶρας ist der heidnische und jüdische Gegner des Christenthums = ὁ ἀντικείμενος (1 Tim. 5, 14.) zu verstehen. Der Grund der Beschämung ist: μηδὲν ἔχων — — φαῦλον. Die Lesart περὶ ἡμῶν, „von uns“, den Lehrern des Christenthums, ist der περὶ ὑμῶν nach überwiegenden Zeugen vorzuziehen.

B. 9 f. Von den verschiedenen Geschlechtern und Lebensaltern geht nun Paulus zu den Sklaven über: „Die Sklaven (ermahne), ihren Herrn sich zu unterwerfen, in Allem wohlgefällig zu sein, nicht widersperrisch, nichts entwendend, sondern alle gute Treue beweisend, damit sie die Lehre unsers Heilandes Gottes zieren in allen Stücken.“ Zu dem ganzen Gedanken vgl. das zu 1 Kor. 7, 21. Eph. 6, 5 ff. Kol. 3, 22 ff. Gesagte. — Die Infinitive ὑποτάσσεσθαι, εἶναι lassen Einige von λάλει B. 1., Andere besser von παρακάλει B. 6. abhängig sein. Uebersall ermahnt der Apostel die christlichen Sklaven zuerst zum Gehorsam, weil es so nahe lag, daß die Lehre von der christlichen Freiheit von ihnen gemißdeutet wurde. Sie sollen ferner durch Gefälligkeit und freiwillig geleistete Dienste das Wohlwollen ihrer Herrn zu gewinnen suchen, sich nicht gegen das, was ihnen aufgetragen wird, widerspenstig sträuben, Nichts veruntreuen und unterschlagen, sondern überall treu und redlich sein, damit auch sie der göttlichen Lehre des Christenthums in Allem

Ehre machen und dieselbe verherrlichen. Das *ἵνα* — — *κοσμοῦσιν* steht parallel dem *ἵνα μὴ* — — *βλασφημηται* B. 5. vgl. 1 Tim. 6, 1. Ueber *σωτήρος ἡμῶν Θεοῦ* s. zu 1 Tim. 1, 1.

B. 11 ff. „Denn es erschien die Gnade Gottes heilbringend allen Menschen, die uns dazu erzieht, daß wir der Gottlosigkeit und den weltlichen Lüsten entsagend besonnen und gerecht und gottselig leben in der gegenwärtigen Zeit, indem wir erwarten die selige Hoffnung, nämlich die Erscheinung der Herrlichkeit unsers großen Gottes und Heilandes Jesu Christi, welcher sich selbst für uns dahingegeben hat, damit er uns löskaufte von jeglicher Ungerechtigkeit und sich reinigte ein eigenthümliches Volk, eifrig in guten Werken.“ — Die Verbindung, worin diese Worte mit dem Vorhergehenden stehen, wird von den Auslegern verschieden angegeben. Einige schließen sie bloß an die unmittelbar vorhergehende Ermahnung an die Sklaven an, und fassen die Gedankenverbindung so: daß ich auch die Sklaven über ihre Pflichten belehrt und deine Sorgfalt auch auf sie ausgedehnt wissen will, dazu bestimmt mich der Gedanke, daß die Gnade Gottes in Christo sich über Alle, über Menschen jeden Standes, verbreitet, mithin auch der christliche Lehrer Niemand selbst nicht die niedrigsten und verachtetsten Menschenklassen vernachlässigen darf, sondern Alle als Gegenstände der erbarmenden göttlichen Gnade und als Mitgenossen derselben seiner treuen und liebevollen Pflege werth halten muß. So auch Estius. Allein besser nehmen wir diese Worte als Begründung der ganzen Summe sittlicher Vorschriften, die Paulus von B. 1. an gegeben hat. — Das Wort *χάρις* bezeichnet hier den Inbegriff aller Gnaden, die uns von Gott durch den Eintritt Christi in die Menschheit zu Theile geworden sind, und die jedem Einzelnen im Laufe der Zeit zugewendet werden. Daher steht zuerst der Aorist *ἐπεφάνη* und gleich darauf das Präsens *παιδεύουσα*. In *ἐπεφάνη* ist das Bild von der Sonne hergenommen. Die christliche *χάρις* war gleichsam die geistliche Sonne, welche das Dunkel, worin die vorchristliche Menschheit lebte, er-

leuchtete und erhellte (vgl. zu Hebr. 1, 1.) — Der Artif. ἡ vor σωτήριος ist nicht hinreichend verbürgt. Einige Handschriften (codd. FG) lesen: ἡ χάρις τοῦ σωτηρίου ἡμῶν Θεοῦ π. ἀνθρ., und danach übersetzt die Vulgata: apparuit enim gratia Dei salvatoris nostri omnibus hominibus. Der Nachdruck liegt auf πᾶσιν ἀνθρώποις, welches aber nach unserer am meisten verbürgten Lesart nicht, wie Einige wollen, von ἐπιφάνη, sondern von σωτήριος abhängig ist: die Gnade ist rettend, erlösend für alle Menschen jedweden Alters, Geschlechts und Standes (vgl. 1 Tim. 2, 4.). Mit Recht wird von den Theologen diese Stelle gegen die Calvin'sche Reprobationslehre geltend gemacht. — B. 12. Die in Christo uns erschienene Gnade Gottes ist aber dadurch rettend für uns, daß sie uns erzieht (παιδεύουσα). Das Christenthum oder vielmehr die Kirche als die lebendige Trägerin und Vermittlerin des Christenthums ist die wahre Erzieherin wie ganzer Völker so auch eines jeden Einzelnen. Soll also die Heilsgnade Christi rettend sein, so muß man sich von ihr zuerst in Zucht nehmen lassen. Das nächste Ziel aller Erziehung ist aber die Abgewöhnung und Entfernung des Bösen; dann die Angewöhnung und Ausübung des Guten. So auch hier; die christliche Gnade will uns erziehen, daß wir der ἀσέβεια d. i. der Gottvergessenheit, Gottentfremdung, der Gottlosigkeit (Gegensatz von εὐσεβεία), die alles Bösen Grund und aller Laster Anfang ist, entsagen, daß wir uns lossagen von den weltlichen d. i. sündhaften Begierden und unsere Pflichten in ihrem ganzen Umfange treu erfüllen. Das Verbum ἀρνεῖσθαι, eigentlich „verneinen“ (vgl. 1, 16.), bezeichnet das gänzliche Sichlosreißen von etwas, was einem verächtlich ist, was man mit Widerwillen verwirft. Das Adjektiv κοσμικός ist hier (anders Hebr. 9, 1.) im johanneischen Sinne zu fassen, wonach κόσμος die Welt, wie sie ist ohne Christus und seine erlösende Gnade, also die sündige Welt bezeichnet. In dem σωφρόνως καὶ δικάως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν faßt Paulus kurz alle Pflichten zusammen. In dem σωφρόνως ζῆν liegen die Pflichten gegen uns selbst, in dem δικάως ζῆν die Pflichten gegen den Nächsten und in dem εὐσεβῶς ζῆν die Pflichten gegen Gott an-

gedeutet. Denn σωφροσύνη bezeichnet die Besonnenheit, Mäßigung, Selbstbeherrschung und Selbstveredlung, also die ersten Pflichten gegen uns selbst; δικαιοσύνη die Rechtchaffenheit in Wort und That gegen unsern Nächsten; εὐσεβεία aber die Ehrfurcht und Frömmigkeit gegen Gott. Dieser Trias entsprechen dann weiter die dreifachen guten Werke Fasten, Almosen und Gebet. — ἐν τῷ νῦν αἰῶνι d. i. in der Welt, wie sie dermalen ist, böse und zum Bösen reizend und verführend. Ueber den Ausdruck ὁ νῦν αἰὼν = ὁ αἰὼν οὗτος vgl. zu Röm. 12, 2. Er bezeichnet dasselbe, was der h. Johannes durch κόσμος ausdrückt, nämlich die noch nicht durch Christus erlösete, also die sündhafte Welt, und steht gegenüber dem αἰὼν μέλλων, der mit der Wiedererscheinung Christi beginnt, wo die gesammte Creatur in die Erlösung eingegangen ist und an der Verklärung Christi ihres Hauptes Theil nimmt. Auf diesen αἰὼν μέλλων soll der Christ hienieden seinen Blick und seine Hoffnung richten; daher B. 13.: προσδεχόμενοι κ. τ. λ. Das Auffallende des Ausdrucks „erwartend — — die Hoffnung“ verschwindet, wenn wir ἐλπίς im passiven Sinne als das Gehoffte, den Gegenstand der Hoffnung bezeichnend fassen. Seine nähere Erklärung findet das Wort ἐλπίς in καὶ ἐπιφάνειαν — — Χριστοῦ; das καὶ ist also = „nämlich.“ Daß nun unter ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ — — Χριστοῦ die glorreiche Wiedererscheinung Christi am Ende der Tage zur Vollendung seines Reiches zu verstehen sei, kann keinem Zweifel unterliegen (vgl. 1 Tim. 6, 14.). Hatte doch Christus selbst wiederholt die Seinigen hingewiesen auf die Zeit, wo des Menschen Sohn kommen werde „in der Herrlichkeit seines Vaters“ (ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Matth. 16, 27.), oder „mit großer Kraft und Herrlichkeit“ (μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, Matth. 24, 30.). Eine verschiedene Meinung herrscht unter ältern und neuern Auslegern nur darüber, ob die Genitive μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν zusammengehören und beide Attribute zu Ἰησοῦ Χριστοῦ bilden, oder ob μεγάλου Θεοῦ selbstständiges Subject sei, also ob wir übersetzen müssen: „unsers großen Gottes und Heilandes Jesu Christi“, oder: „des großen Gottes und Heilandes Jesu Christi.“ Allein schon die Grammatik entscheidet

für die erste Fassung. Die beiden Genitive nämlich *μεγάλου Θεοῦ* und *σωτήρος* sind eingefasst von dem vorstehenden Artikel *τοῦ* und dem nachstehenden Fürworte *ἡμῶν*; wir müssen also sowohl den Artikel als auch das Fürwort auf beide Genitive beziehen. Hätte Paulus bei *μεγάλου Θεοῦ* und *σωτήρος* an zwei verschiedene Subjekte gedacht, so würde er gewiß den Artikel *τοῦ* vor *σωτήρος* wiederholt haben. (vgl. 1 Thess. 3, 11. u. a. St.). Nach dieser Fassung ist aber unsere Stelle neben Röm. 9, 5. Kol. 2, 9. ein locus classicus für die Gottheit Christi. Daß Paulus Christum den „großen“ Gott nennt, da doch sonst das Beiwort *μέγας* bei *Θεός* sich nicht findet, hat vielleicht eine specielle Beziehung auf Kreta, wo Jupiter unter dem Namen „der große Zeus“ in hoher Verehrung stand. — Nachdem wir die einzelnen Ausdrücke gedeutet, erklärt sich das Adjektiv *μακαρία* vor *ἐλπίς* von selbst: Paulus nennt die Hoffnung eine selige, insofern die sichere Erwartung der glorreichen Wiederkunft Christi den Gläubigen schon hienieden beseligt und über alle Stürme des Lebens erhebt. — B. 14. Zuletzt weist Paulus darauf hin, in wiefern und zu welchem Zwecke Christus unser *σωτήρ* geworden ist, und gibt so eine nähere Erklärung zu dem *χάρις τοῦ Θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἄνθρωποις* B. 11. Christus ist unser Heiland geworden, weil er sich für uns d. i. zu unserm Besten und an unserer Statt (*ὑπὲρ ἡμῶν*) hingab; nämlich in den Tod (vgl. Gal. 1, 4. Röm. 4, 25. u. ö.), um stellvertretend für uns Genugthuung zu leisten. Das Verbum *λυτροῦσθαι* heißt eigentlich: „das *λύτρον* d. i. das Lösegeld für Jemanden bezahlen“, dann: „Jemanden aus der Gefangenschaft, aus der Sklaverei befreien“ (vgl. zu 1 Tim. 2, 6.). Die Gefangenschaft, worin der Mensch seufzte, war die Sünde, *ἀνομία*, die allein den Menschen wahrhaft knechtet; das *λύτρον* aber, welches Christus für uns zahlte, war sein „kostbares Blut“ (1 Petr. 1, 18 f.), sein Leben. — Zu *καθάρσιον* ergänzen Einige *ἡμᾶς*, und nehmen *λαὸν περιούσιον* als Apposition zu *ἡμᾶς*. Allein dies ist unnöthig, da wir eben so gut *λαὸν περιούσιον* als unmittelbares Objekt zu *καθάρσιον* fassen können. Das Adjektiv *περιούσιος*, welches im N. T. nur hier vorkommt, bezeich-

net eigentlich „darüber hinausgehend, überflüssig, reichlich.“ Die LXX gebrauchen aber das Wort in der Bedeutung „was zur Habe (οὐσία) gehört“, also im Sinne von „eigenthümlich.“ Namentlich übersetzen sie den hebräischen Ausdruck **חֵלֶק עַם**, „Volk des Eigenthums“, mit **λαὸς περιούσιος** (vgl. 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 7, 6. 14, 2. u. ö.). In diesem Sinne ist es nun auch hier zu fassen. Wie Israel ein Volk des Besizthums Jehova's d. i. ein dem Jehova besonders angehörendes Volk war, so sind die Christen in einem noch höhern Sinne ein Christo angehörendes Volk, weil er sie durch sein Blut erkaufte hat. Vgl. 1 Petr. 2, 9.: **λαὸς εἰς περιποίησιν**, und Eph. 1, 14.: **εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως**. Theodoret erklärt **περιούσιον** durch **οἰκεῖον**, die Vulgata gibt es dem Sinne nach durch **acceptabilem**. In der Apposition **ζηλωτὴν καλῶν ἔργων** wird der sittliche Zustand des **λαὸς περιούσιος** näher charakterisirt als Eifer in guten Werken. Die innere Rechtfertigung (**λυτρώσεται**) und Heiligung (**καθάρσις**) des Menschen bringt mit einer gewissen Nothwendigkeit als Blüthen und Früchte gute Werke hervor.

B. 15. Rückkehr zu B. 1. Dort hat der Apostel den Titus ermahnt zu reiten, was der gesunden Lehre angemessen sei; er hat dann B. 2—14. die gesunde, wahre Lehre weiter entwickelt, und schließt nun, wie er begonnen: „Diese Rede und Ermahnung und Weisung zurecht mit aller Anbefehlung. Niemand müsse dich gering achten.“ — Das **λάλει**, **παρακάλει** und **ἐλέγχε** bildet eine Klimax: **λαλεῖν** ist das einfache Lehren, **παρακαλεῖν** das dringende Ermahnen und Auffordern, **ἐλέγχειν** das ernste Zurechtweisen und Bestrafen derer, die den Lehren widersprechen und zuwiderhandeln. Zu dem **ἐλέγχε** fügt der Apostel noch hinzu: **μετὰ πάσης ἐπιταγῆς** d. h. mit allem Nachdrucke, mit aller Auktorität, welche dem Diener der Kirche zukommt. Ueberhaupt soll Titus sein Lehramt so verwalten, daß er sich die allgemeine Achtung verschaffe (vgl. 1 Tim. 4, 12.).

3, 1 f. Es folgen nun Vorschriften über das Verhalten der Gläubigen gegen die (heidnische) Obrigkeit und gegen alle Nichtchristen überhaupt: „Erinnere sie den Obrigkeiten, Gewalten unterthan zu sein, zu

gehören, zu jeglichem guten Werke bereit zu sein, Niemanden zu lästern, nicht streitsüchtig zu sein, gelinde, alle Sanftmuth beweisend gegen alle Menschen." Das καί, welches die Recepta zwischen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις hat, scheint nicht ursprünglich zu sein, da es bei den bedeutendsten Zeugen fehlt. Die beiden Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι, die auch Luk. 12, 11. mit einander verbunden sind, bezeichnen die weltlichen Obrigkeiten überhaupt; vielleicht geht ersterer auf die höhere, letzterer auf die niedere Obrigkeit (principibus et potestatibus, Vulg.). Daß Paulus die Abstrakta und nicht die Concreta ἀρχαὶ und ἐξουσίαι gebraucht, ist nicht ohne Bedeutung. Jene bezeichnen mehr die Würde, die die Personen; der Christ gehorcht aber nicht den Personen als solchen, sondern er gehorcht ihnen als Trägern der Würde und Gewalt, die sie von Gott haben. Die beiden Verba ὑποτάσσεσθαι und πειθαρχεῖν will man so unterscheiden, daß ersteres die Anerkennung der Pflicht des Gehorsams im Allgemeinen, letzteres die Ausübung dieser Pflicht in den einzelnen Fällen bezeichnet. Zur nähern Erklärung dieser allgemeinen Gehorsamspflicht setzt Paulus hinzu: πρὸς πάντων ἔργον ἀγαθὸν ἐτοιμὸς εἶναι. Der Christ gehorcht der je bestehenden Obrigkeit als Gottes Stellvertreterin auf Erden, also auch nur zum guten Werke; zu bösen Werken zwingt ihn keine menschliche Gewalt. Vgl. Röm. 13, 1 ff. — Die Kreter, erst seit einem Jahrhundert der römischen Herrschaft unterworfen, waren ein unruhiges, auf ihre Freiheit eifersüchtiges Volk. Ueberdies wohnten viele Juden auf Kreta, und wahrscheinlich bestand der größte Theil der dortigen Christengemeinde aus ehemaligen Juden, denen bei ihrem Hasse gegen alle andern Religionen die römisch-heidnische Religion unleidlich war. Endlich scheinen auch die dortigen Irrlehrer revolutionäre Grundsätze und falsche Begriffe von der christlichen Freiheit verbreitet zu haben. Aus allen diesen Gründen waren Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit dort höchst nothwendig. Paulus hat sie bei seiner Anwesenheit daselbst mündlich bereits gegeben; Titus soll nachdrücklich daran wieder erinnern (ὑπομνήσκου). — B. 2. Daß Paulus bei diesen Vorschriften über

es Verhalten gegen alle Menschen besonders das Benehmen gegen Nichtchristen im Auge habe, zeigt die Begründung B. 3 ff. Zu ἀμάχους — ἐπεικεῖς vgl. 1 Tim. 3, 3. casmus übersetzt ersteres non pugnaces (Vulg. non litiosos), letzteres gibt die Vulgata nicht ganz genau durch modestos wieder.

B. 3. Zu einem solchen Verhalten gegen alle Menschen insbesondere gegen die Nichtchristen soll uns bewegen a) die Betrachtung, daß wir selber einst waren, was jene Menschen jetzt noch sind: „Denn einst waren auch wir unvernünftig, ungehorsam, verirrt, dienend mancherlei Begierden und Lüsten, in Bosheit und Neid dahinlebend, verabscheuungswürdig, einander hassend.“ — Paulus spricht hier communis aus demuth und im Andenken an seinen eigenen früheren Zustand (vgl. 1 Kor. 15, 9.). Das ποτέ weist auf die Zeit vor der Wiedergeburt aus Christo hin, und καὶ ἡμεῖς steht im Gegensatz zu den Nichtchristen. Der Apostel beschreibt dann den vorchristlichen Zustand der Menschheit im Allgemeinen in einer Klimax, beginnend mit dem Mangel an richtiger religiöser Erkenntniß und schließend mit der Aufzählung der Geister und Laster. — ἀνόητος = ἡλίος, insipiens, d. i. ohne richtige Erkenntniß Gottes. Der höchste Grad der insipientia ist nach der h. Schrift die Gottesläugnung; vgl. Ps. 13, 1.: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. Aus dem Mangel an richtiger Gotteserkenntniß ging ganz natürlich hervor Ungehorsam gegen Gott und sein Gebot im Bewissen (ἀπειθεῖς gibt die Vulgata ungenau durch increduli); und aus dem fortgesetzten Ungehorsam entsprang ein völliges Abirren von Gott und der wahren Bestimmung des Menschen (πλανώμενοι), und die Folge hiervon war, daß der Mensch ein Sklave der mannichfachsten Begierden und Lüste wurde (δουλεύοντες — ποικίλαις). Aus dieser Entfremdung von Gott und dem Versinken in die sinnlichen Lüste entsprangen endlich von selbst die Fehler gegen die Mitmenschen, Bosheit und Haß. Man vergleiche hiemit die Charakteristik, welche Paulus Röm. 1, 21 ff. vom Heidenthume gibt. B. 4. ff. Zu einem solchen Verhalten gegen die Nichtchristen, wie es B. 2. beschrieben ist, soll uns bewegen b)

gehören, zu jeglichem guten A
 sein, Niemanden zu lästern, ni
 zu sein, gelinde, alle Sanftmutl
 gen alle Menschen." Das καί, w
 zwischen ἀρχαῖς und ἐξουσίαις hat, sche
 lich zu sein, da es bei den bedeutendsten
 beiden Ausdrücke ἀρχαί und ἐξουσίαι, di
 mit einander verbunden sind, bezeichnen d
 Seiten überhaupt; vielleicht geht ersterer
 letzterer auf die niedere Obrigkeit (pr
 statibus, Vulg.). Daß Paulus die Abst
 Concreta ἀρχοὺς und ἐξουσιαστικούς
 ohne Bedeutung. Jene bezeichnen mehr
 die Personen; der Christ gehorcht aber
 als solchen, sondern er gehorcht ihnen a
 Würde und Gewalt, die sie von Gott
 Verba ὑποτάσσεσθαι und πειθαρχεῖν
 scheiden, daß ersteres die Anerkennung d
 horsams im Allgemeinen, letzteres die Au
 in den einzelnen Fällen bezeichnet. Zu
 dieser allgemeinen Gehorsamspflicht setzt
 πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιθυμῶν εἶναι.
 der je bestehenden Obrigkeit als Gotte
 rin auf Erden, also auch nur zum
 bösen Werke zwingt ihn keine menschl
 Röm. 13, 1 ff. — Die Kreter, erst s
 der römischen Herrschaft unterworfen,
 auf ihre Freiheit eifersüchtiges Volk.
 Juden auf Kreta, und wahrscheinlich
 der dortigen Christengemeinde aus eh
 bei ihrem Hasse gegen alle andern
 heidnische Religion unleidlich war.
 dortigen Irrlehrer revolutionäre Gr
 griffe von der christlichen Freiheit v
 allen diesen Gründen waren Ermah
 gen die Obrigkeit dort höchst n
 bei seiner Anwesenheit daselbst
 tus soll nachdrücklich d
 οὐκ). — B. 2. 7

gegen die katholische Lehre von dem Verdienste der guten Werke herleiten wollen. Denn der Apostel spricht hier von den Werken, die der Rechtfertigung vorhergehen, von denen auch die katholische Kirche lehrt, daß sie nicht im eigentlichen Sinne verdienstlich seien. Von den guten Werken, die der Rechtfertigung folgen, gilt das Wort des Papstes Cölestin: *Tanta est Dei bonitas, ut nostra velit esse merita, quae sunt ipsius dona.* Also Gott ist die bewirkende (*causa efficiens*), seine Güte und Barmherzigkeit die bewegende Ursache (*causa movens*) unsers Heils; als die vermittelnde Ursache des Heils wird endlich das *λουτρόν παλιγγενεσίας* — — *ἁγίου* angegeben. Den Genitiv *ἀνακαινώσεως* fassen Einige als dem *λουτροῦ* coordinirt, also als abhängig von *διὰ*: *per lavacrum regenerationis et renovationem Spiritus sancti* (Hieronimus.) *Duae res commemorantur: lavacrum regenerationis et renovatio Spiritus sancti* (Bengel). Besser aber lassen wir denselben abhängig sein von *λουτροῦ* mit der Vulgata: *per lavacrum regenerationis et renovationis.* Denn die beiden bildlichen Ausdrücke *παλιγγενεσία* und *ἀνακαινώ-*
σεως treten ganz natürlich zusammen. Der Genitiv *πνεύματος ἁγίου* ist genit. efficientis. Also unsere Rettung geschieht vermittelt einer Wiedergeburt und Erneuerung, die durch den h. Geist bewirkt wird, welchen h. Geist Gott durch Christum unsern Erlöser reichlich über uns ausgießt. Das *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* gehört nämlich nicht zu *ἔσωσεν*, welches seine nähere Bestimmung bereits in *διὰ λουτροῦ κ. τ. λ.* erhalten, sondern zu *ἔσχεν*. Es ist also nicht mit Lachmann hinter *πλουσίως* ein Komma zu setzen. — Ganz nach seiner Art hat der Apostel hier wieder einen großen Reichtum von Gedanken in wenigen Worten ausgedrückt. Zur nähern Entfaltung möge Folgendes dienen: Vermöge seiner natürlichen Geburt ist der Mensch Sünde und deshalb von Gott und seinem Reiche getrennt; denn der erste sündige Adam wird in jedem Einzelnen seiner Nachkommen von Neuem geboren (Röm. 5, 12 ff.). Soll der Mensch gerettet werden und zu seinem wahren Ziele gelangen, so muß er wiedergeboren und erneuert werden; der alte nach dem ersten Adam geformte Mensch muß abgelegt und der neue

nach dem zweiten Adam, Christo, gebildete muß angezogen
kurz er muß eine ganz neue Creatur (*καὶνὴ κτίσις*) werden (vgl. Joh. 3, 3 ff. Röm. 6, 6 ff. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 4, 20 ff. u. a. St.). Diese innere Wiedergeburt und Erneuerung kommt aber nur zu Stande durch den h. Geist. Denn wie der h. Geist in der innern Selbsteroffenbarung Gottes das Liebesband zwischen dem Vater und dem Sohne ist, so war er es ursprünglich auch, der die von Vater durch den Sohn geschaffene Creatur mit Gott verband. Durch den Fall des Menschen wurde dieses Band zerrissen, der Geist Gottes schied von dem Geschlechte, dieses in seiner Totalität aufgefaßt. Allein da gleich nach dem Falle des Geschlechtes der Erlöser eintrat und im Gewissen des Menschen seine Erlösung begann, so wurde einzelnen Gerechten des alten Bundes, die im Glauben das Erlösungsverdienst Christi anticipirten, der h. Geist mitgetheilt, in einzelnen Strahlen erleuchtete er die vorchristliche Dunkelheit. In seiner ganzen Fülle (*πλουσίως*) aber wurde er ausgegossen, als Christus seine Erlösung vollbracht, die Schuld des Geschlechtes getilgt und somit die Kluft zwischen Gott und der Menschheit ausgefüllt hatte. Da schwebte der Geist Gottes wiederum, ursprünglich, brütend und neugebärend (*תְּהוֹמָת*) über den Wassern der neuen Schöpfung (vgl. 1 Mos. 1, 2.), und trat die Zeit ein, von welcher schon der Prophet Joel 3, 1. geweissagt hatte, daß Gott seinen Geist ausgießen würde über alles Fleisch. Der Apostel vergleicht nun diese durch den h. Geist bewirkte Wiedergeburt und Erneuerung mit einem Bade, *λουτρόν*, und er erläutert diesen Ausdruck durch das B. G. folgende *οὗ ἐξέχεεν*. Wie nämlich in einem Bade das Wasser über den ganzen Körper herabströmt, diesen reinigt, erfrischt und erneuert, so ergießt sich der h. Geist über die Seele des Menschen, sie reinigend, erneuernd und umgebend. Nach der constanten Symbolik der h. Schrift ist neben dem Feuer das Wasser Symbol des h. Geistes. Daher nannten schon die Propheten die reichlichere Ertheilung des h. Geistes ein Ausgießen (*תִּשָּׁק*, Joel 3, 1.) des selben. — Viele Ausleger haben den Ausdruck *λουτρόν παλυνγεσείας* unmittelbar auf den christlichen Taufritus bezogen; allein mit Unrecht. Insofern der Geist der innern Wei-

ergeburt und der Erneuerung seit seiner ersten Herabkunft am Pfingsttage dem Einzelnen regelmäßig durch die h. Taufe mitgetheilt wird, ist hier allerdings von dieser die Rede; aber nur von dem Zwecke und Inhalte der christlichen Taufe, nicht von dem Taufritus im Besondern. Es verhält sich zu diesem Ausdrucke ebenso wie mit den Worten Joh. 6, 51 ff. Wie dort der Heiland zunächst nur von dem Inhalte der Eucharistie, oder, wenn wir so sagen dürfen, von der Idee, die diesem Sakramente zu Grunde liegt, nicht unmittelbar von dem Sakramente als solchen d. i. von den äußern Zeichen redet, so spricht auch der Apostel hier von dem, was via ordinaria durch die christliche Taufe vermittelt wird, ohne daß er jedoch den Taufakt geradezu nennt. Vgl. das γενηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος Joh. 3, 5., welches in ähnlicher Weise zu erklären ist. — V. 7. Die Absicht Gottes bei dieser reichlichen Ausgießung des h. Geistes durch Christus war zunächst unsere Rechtfertigung; daher ἵνα δικαιωθῆντες. Nach dem Sprachgebrauche der h. Schrift ist δίκαιος derjenige, dessen Gesinnung und Handlungsweise mit dem Gesetze Gottes übereinstimmt (vgl. zu Röm. 1, 17.). Da nun der h. Geist den Menschen innerlich umschafft und die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10.) ist, in seinem Herzen ausgießt, so ist er es auch, der den Menschen innerlich wahrhaft vor Gott gerecht macht (δικαιοῦν). Eine bloß äußere, imputirte Gerechtigkeit im Sinne Luthers kennt die h. Schrift nicht. Paulus setzt hinzu: τῇ καίνῃ (scil. Θεοῦ) χάριτι, um diese wahre innere Rechtfertigung der δικαιοσύνη ἐξ ἔργων, ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς V. 5. gegenüber zu stellen. Der letzte Grund unserer Rechtfertigung liegt in der Gnade Gottes. Der Rechtfertigung des Menschen folgt aber seine Beseeligung, beide stehen in innerer wesenhafter Beziehung; daher: ἵνα — κληρονομοῖται γενηθῶμεν (Recepta: γενώμεθα) — ζωῆς αἰωνίου. Das Wort κληρονόμος bezeichnet etymologisch denjenigen, welchem ein Besiz durch's Loos (κληρος) zufällt, und dieser durch's Loos zugetheilte Besiz heißt κληρονομία = πῆ. Da nun bei der Besiznahme des Landes Kanaan die Landestheile den Einzelnen durch das Loos zugetheilt wurden (Jos. 13, 1 ff. 23, 4.), so knüpfte sich an den Aus-

druck *κληρονομία* fortwährend gerne die Vorstellung von der Besignahme des verheißenen Landes (Matth. 5, 5.); und ferner die ursprünglich durch's Loos ausgetheilten Güter, die dem Tode des Vaters auf den Sohn übergingen, so bezeichnete *κληρονομία* auch Erbschaft, *הִנְחָל*, und *κληρονομος* Erbe. Das Land Kanaan aber, das Erbtheil des auserwählten Volkes, war nur ein Vorbild jenes hohen Erbtheils, zu welchem wir durch Christus befähigt und geführt werden sollen (Hebr. 4, 3 ff.); daher bezeichnet der Ausdruck *κληρονομία* im N. T. häufig geradezu die ewige Seligkeit, wo Gott selbst, die Quelle alles wahren und wesenhaften Lebens, unser Antheil wird. So nun auch hier der Gegenstand der *κληρονομία* ist die *ζωὴ αἰώνιος*. Dieses Erbtheil besitzen die Gerechtfertigten in dieser Zeit bereits der Hoffnung nach, sie sind also *κληρονομοὶ καὶ ἐλπίδα* (vgl. Röm. 8, 24.); aber sie haben doch das Unterpfand, den *ἀρραβών* desselben schon hienieden im h. Geiste (vgl. Eph. 1, 14. Röm. 8, 15 ff.). — Blicken wir nun zurück auf das B. 3—7. Gesagte, so liegt, wie nach richtig bemerkt, in diesen wenigen Worten die ganze christliche Erlösungslehre enthalten: Wir alle waren versunken in einen Zustand, woraus eine Rettung Noth that; diese Rettung ist erschienen, ausgeführt von Gott dem Vater durch den Sohn im h. Geiste, gegründet nicht im menschlichen Verdienste, sondern im freien göttlichen Erbarmen, dem Menschen zu Theile werdend durch Wiedergeburt, in ihm wirkend wahre Gerechtigkeit, ihn beseligend in der Hoffnung.

B. 8. In Bezug auf den eben gegebenen kurzen Inbegriff der christlichen Lehre fährt Paulus hier fort: „Zuverlässig ist das Wort, und dieses will ich, daß du bekräftigst, damit die an Gott gläubig Gewordenen sich befleißigen gute Werke zu üben. Das ist gut und nützlich den Menschen.“ Ueber die Formel *πιστὸς ὁ λόγος* s. zu 1 Tim. 1, 15.; hier bezieht sich auf die eben B. 3—7. vorgetragene Lehre (vgl. 1 Tim. 4, 9. 2 Tim. 2, 11.). Diese Eine christliche Erlösungslehre enthält aber mehrere Punkte; daher fährt Paulus im Plural *περὶ τούτων* fort. — *διαβεβαιοῦσθαι περὶ τινος*

ist „etwas behaupten, bekräftigen“ (vgl. 1 Tim. 1, 7.). Titus soll aber das Gesagte mit Nachdruck vortragen, damit diejenigen, welche den πιστὸς λόγος in sich aufgenommen und somit zum wahren Glauben an Gott gelangt sind, auch Früchte dieses Glaubens bringen; denn der Glaube ohne Werke ist, wie es Jak. 2, 20. heißt, ein tochter Glaube. — φροντίζειν ist = curare, sollicitum esse, und προϊσταςθαι καλῶν ἔργων ist gebildet nach προϊσταςθαι τέχνης, „sich mit einem Gewerbe abgeben, eine Kunst betreiben.“ Vulgata: ut curent bonis operibus praeesse. Der Ausdruck οἱ πεπιστευκότες Θεῷ ist eine Umschreibung der Christen überhaupt; indirekt liegt in demselben angedeutet, daß es außer dem Christenthume keinen wahren Glauben an Gott gibt. Das ταῦτά ἐστιν καλὰ κ. τ. λ. bezieht sich nicht auf καλῶν ἔργων — da entstände eine Tautologie —, sondern zunächst auf περὶ τούτων — — διαβεβαιουῖσθαι, und dann weiterhin auf die vorher ausgeführte Heilslehre.

B. 9. Hat der Apostel dem Titus eben gesagt, was er lehren und einschärfen solle, so gibt er ihm jetzt Vorschriften über das, was er zu vermeiden hat: „Thörichte Streitfragen aber und Geschlechtsregister und Gezänk und Gesetzstreitigkeiten meide; denn sie sind unnütz und eitel.“ — Ueber μωρὰς ζητήσεις καὶ γενεαλογίας s. zu 1 Tim. 1, 4. 2 Tim. 2, 23. Die μάχαι νομικαί sind Streitigkeiten über das Gesetz und einzelne gesetzliche Vorschriften, vgl. 1, 14. 1 Tim. 1, 7. Ueber περιστάσο s. zu 2 Tim. 2, 16. — εἰσὶν γὰρ ὠνυφελεῖς καὶ μάταιοι bildet den Gegensatz zu ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα B. 8. Man bemerke, daß hier μάταιος, wie 1 Tim. 2, 8. ἔσιος, als Adjektiv zweier Endungen gebraucht ist (vgl. Win. S. 11. S. 60.).

B. 10 f. Ueber das Verhalten gegen Irrlehrer: „Einen keßerischen Menschen meide nach ein- und zweimaliger Zurechtweisung.“ Das Verbum παραιεῖσθαι heißt eigentlich „sich etwas verbitten, etwas ver- schmähen“ (vgl. 1 Tim. 4, 7. 5, 11. 2 Tim. 2, 23.). Das Adjektiv αἵρετικός kommt sonst im N. T. nicht vor, wohl aber das Substantiv αἵρεσις. Dieses Wort, herkom-

ment von αἰρεῖσθαι „sich auswählen“, bezeichnet ursprünglich „eine nach Neigung getroffene Auswahl“, dann metonymisch „das nach Neigung Gewählte“ selbst. So werden die besondern politischen oder philosophischen oder religiösen Ansichten und Bestrebungen, denen Jemand zugethan ist, eine αἵρεσις genannt. In diesem Sinne ist bei den griechischen Schriftstellern von einer αἵρεσις (Schule) des Plato, des Aristoteles die Rede, und die Apostelgeschichte (5, 17. 15, 5. 26, 5.) spricht von einer αἵρεσις der Sadducäer und Pharisäer. Ja Clemens von Alex. (Stromm. VII. cap. 15.) nennt selbst die christliche Religion eine αἵρεσις. Jedoch hatte das Wort schon im Hellenistischen die üble Nebenbedeutung, welche bei uns die Ausdrücke „Partei, Parteiung“ haben (vgl. 1 Kor. 11, 19. 2. Petr. 2, 1.). Daher bemerkt Paulus Apstg. 24, 14. ausdrücklich, daß er nach der Sprachweise der Gegner des Christenthums sich ausdrücke, wenn er die christliche Religion eine αἵρεσις nenne (vgl. Apstg. 24, 5. 28, 22.). Denn diese als etwas von Gott Gegebenes duldet keine Auswahl nach Neigung und Vorliebe, sondern verlangt gläubige Aufnahme ihres ganzen unverfälschten Inhalts. Treffend sagt in diesem Sinne Tertulian (de praescript. c. 6.): Nobis nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere, quod aliquis de arbitrio suo induxerit. Apostolos Domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quom inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt. Daher nennt die Kirche von Anfang an diejenigen, die in Sachen des Glaubens nach eigener Wahl verfahren und sich mit ihrer Lehre zu dem πιστὸς λόγος in entschiedenem hartnäckigen Widerspruch setzten, αἱρετικούς und schloß sie von sich aus. Qui in ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter suaeque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt, sagt der h. Augustin (de civit. Dei lib. 18. cap. 51.). Die contumacia gehörte aber immer mit zum Begriffe eines Häretikers: nam qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate

defendunt, quaerunt autem cauta solitudine veritatem corrigi parati, quum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi, sagt ebenfalls Augustin (ep. 162.). In Beziehung auf einen solchen αἰετιχός gibt nun der Apostel dem Titus die zu allen Zeiten gültige Regel: er soll ihn ermahnen ein und zweimal d. h. zu wiederholten Malen, um durch Liebe und Ernst ihn auf den rechten Weg zurückzuführen; fruchtet aber diese wiederholte liebevolle Ermahnung nicht, so ist dieses ein Zeichen, daß es ihm um etwas Anderes zu thun ist, als um Wahrheit, dann soll er ihn also melden und nicht etwa durch Disputiren ihn auf den rechten Weg zurückzuführen versuchen. Denn eben die Erfolglosigkeit wiederholter liebevoller Ermahnungen zeigt, daß dem Irrthume ein böser Wille zum Grunde liegt und derselbe nicht bloß im Verstande haftet. Daher setzt Paulus B. 11. als Grund dieser Vorschrift hinzu: „da du weißt, daß ein solcher verkehrt ist und sündigt, indem er sein eigener Beurtheiler ist.“ — ἐκτροπέωσθαι = ἁμαρτάνει (vgl. 5 Mos. 32, 20.) bezeichnet die innere Verkehrtheit und Widersetzlichkeit. Zur näheren Bestimmung des ἁμαρτάνει dient ὡν αὐτοκατάκριτος, cum sit proprio iudicio condemnatus (Vulgata): er sündigt, weil er das Bewußtsein seiner Schuld und Verurtheilung in sich trägt. Der eigentlichen Häresie liegen also hienach immer verkehrter Wille und absichtliche Verblendung zum Grunde.

B. 12 ff. Zum Schlusse einige Aufträge und Grüße: „Wenn ich den Artemas zu dir sende oder den Tychikus, so beeile dich zu mir nach Nikopolis zu kommen; denn dort habe ich mir vorgenommen zu überwintern.“ — Des Artemas geschieht sonst keine Erwähnung; über Tychikus s. zu Eph. 6, 21. Ueber die Accentuation Τύχικος statt Τυχικός (Lachmann) f. Win. S. 6. S. 49. — Städte mit dem Namen Nikopolis gab es mehrere; eine in Epirus, von Augustus zum Andenken an seinen Sieg bei Actium erbaut; eine in Thracien und eine in Cilicien nahe bei Tarsus, der Vaterstadt des Apostels. Nehmen wir an, was wahrscheinlich, daß Nikopolis in Cilicien hier gemeint ist, so haben wir uns die Reiseroute Pauli etwa so zu denken: Von Rom

reisete er in Begleitung des Titus gleich nach Kreta, blieb dort einige Zeit und setzte dann allein nach Kleinasien über. Von hier aus schrieb er unsern Brief, als er schon auf der Reise nach Nikopolis begriffen war, und lud den Titus ein, dort mit ihm zusammenzutreffen. Daß Paulus bei der Abfassung unsers Briefes noch nicht in Nikopolis war, geht unzweideutig aus dem ἐκεῖ hervor. Zwar nennt eine alte Unterschrift Nikopolis in Mace don ien (d. h. wohl in Epirus) als den Ort der Abfassung des Briefes; allein es ist bekannt, daß die Unterschriften der apostolischen Schriften in ihrer jetzigen Form aus der Mitte des 5 Jahrhunderts herühren, wo man dergleichen Notizen, meist durch (nicht selten unrichtige) Folgerungen aus dem Inhalte gewonnen, beifügte. — V. 13 f. „Zenas dem Gesezeskundigen und Apollos gib sorgfältig Geleite, damit ihnen nichts abgehe. Es mögen aber auch die Unsrigen lernen gute Werke üben zur Befriedigung der nöthigen Bedürfnisse, damit sie nicht unfruchtbar seien.“ — Zenas, der nur hier vorkommt, wird als νομικός bezeichnet, weil er vor seiner Bekehrung zum Christenthume sich mit dem Studium und Vortrage des jüdischen Gesetzes beschäftigt hatte. Von den Juden wurden diese νομικοί genannt בְּעָלֵי מִקְרָא. Ueber Apollos s. zu 1 Kor. 1, 12. (vgl. Einl. zum ersten Br. an die Kor.). Zenas und Apollos waren also jetzt bei Paulus, und wollten nach Kreta und von da weiter reisen. Wahrscheinlich waren sie die Ueberbringer dieses Briefes. Der Apostel ermahnt den Titus, diesen beiden Männern mit aller Sorgfalt das Geleite zu geben d. i. für ihre Reisebedürfnisse zu sorgen. (Ueber προέμπειν s. zu Röm. 15, 14.) Die Vulgata, welche dies Verbum gewöhnlich durch deducere wiedergibt, übersetzt es hier auffallender Weise durch praemittere.) Nicht aber allein Titus soll dafür sorgen, sondern die Gläubigen (οἱ ἡμέτεροι) überhaupt sollen es ihnen angelegen sein lassen, gute Werke, wozu die Beforgung der nothwendigsten Bedürfnisse für christliche Reisende gehört, zu üben, damit ihr Glaube nicht unfruchtbar sei, sondern sich Schätze für den Himmel erwerben. (vgl. Hebr. 13, 3. Joh. B. 5 ff.).

B. 15. Grüße und Segenswunsch: „Es grüßen dich Alle, die bei mir sind. Grüße, die uns lieben im Glauben. Die Gnade sei mit euch Allen.“ Welche die οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες waren, läßt sich nicht ausmachen; Titus konnte es aber von den Ueberbringern des Briefes (Zenas und Apollos, B. 13.) erfahren. — οἱ φιλοῦντες ἡμᾶς ἐν πίστει sind diejenigen, die in Glauben und Liebe mit dem Apostel verbunden sind. — Ueber den Segenswunsch ἡ χάρις κ. τ. λ. s. zu 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22.

Der

Brief an Philemon.

E i n l e i t u n g.

1. **Philemon** war ein angesehenener Mann in Kolossä (Kol. 4, 9. vgl. zu Kol. 4, 16.). Wie aus B. 19. wahrscheinlich ist, war er von Paulus selbst zum Christenthume bekehrt; wo? wissen wir nicht, da der Apostel vor seiner römischen Haft nicht in Kolossä war. Wie aus dem Briefe ferner erhellt, zeichnete Philemon sich aus durch einen lebendigen Glauben und eine thätige Liebe gegen seine Mitchristen; sein Haus war der Versammlungsort eines Theiles der Gemeinde in Kolossä (B. 2.). Die Tradition macht ihn später zum Bischofe von Kolossä (Constitt. apost. 7, 46.) oder von Gaza (Pseudo-Doroth.), und versetzt ihn unter die Martyrer. Von seinem Hause berichtet Theodoret: *μέχρι τοῦ παρόντος μὲννηκε*. — Ein Sklave des Philemon Namens *Nesimus* war wegen einer verübten Untreue (wahrscheinlich wegen eines Diebstahls, vgl. B. 18.) von seinem Herrn entflohen und nach Rom gekommen gerade zur Zeit, als Paulus daselbst in Gefangenschaft verweilte. Hier traf derselbe mit dem Apostel zusammen, ob zufällig, wie man es gewöhnlich nennt, oder ob er von Reue über sein doppeltes Unrecht getrieben von selbst sich an diesen, den er als Freund seines Herrn kannte, wandte und dessen Vermittlung nachsuchte, läßt sich nicht entscheiden. Genug, Paulus nahm ihn freundlich auf, unterrichtete ihn und hatte die Freude, aus dem untreuen Sklaven einen treuen Anhänger Jesu zu bilden. Gern hätte der Apostel ihn jetzt bei sich behalten, und das freundschaftliche Verhältniß, worin er zu dem Herrn desselben stand, schien ihm das Recht einzuräumen, ihn zurückzubehalten; allein damit es nicht den Anschein haben möchte, als löse die Bekehrung zum Christenthume die Bande der bestehenden Rechte auf, schickte er ihn an Philemon zurück, und gab ihm vor-

liegenden Brief als Empfehlungsschreiben mit, um ihm Verzeihung bei demselben zu bewirken.

2. Der Brief selbst ist mit großem psychologischen Takte und mit ächt attischer Feinheit abgefaßt, und ein Meisterstück jener Beredtsamkeit, welche allein die christliche Liebe eingibt. Nach einem kurzen einleitenden Gruße sucht der Apostel gleich anfangs den Philemon zu gewinnen durch die Erinnerung an seinen in Liebe thätigen Glauben, und bittet ihn dann auf eine Weise, in welcher Demuth und apostolische Würde schön gepaart sind, um gütige Aufnahme des Onesimus. Nachdem er ihn ferner darauf hingewiesen, daß die Entweichung des Sklaven nach Gottes gnädiger Fügung für diesen selbst zum Heile, für ihn, den Philemon, zum Nutzen gewesen sei, bietet er zuletzt sich selbst zum Schadenersatze an, und vertraut auf die Folgsamkeit und den Großmuth des Philemon. — Gewiß verfehlte der Brief seinen Zweck nicht. Nach dem Berichte des Hieronymus soll Philemon dem Onesimus nicht nur sein doppeltes Vergehen verzeihen, sondern ihm auch die Freiheit geschenkt und ihn zum Apostel Paulus nach Rom zurückgeschickt haben, damit er ihm in seiner Gefangenschaft beistünde. Später soll Onesimus Bischof von Ephesus oder nach Andern Bischof von Beroä in Macedonien geworden und als Martyr in Rom gestorben sein (Constitt. apost. 7, 46.).

3. Das Gepräge der Aechtheit trägt der Brief so unmittelbar und lebendig an sich, daß darüber im ganzen kirchlichen Alterthume kaum ein Zweifel entstanden ist. Der alte Canon bei Muratori, der Keger Marcion, Tertullian, Origenes, Eusebius, Hieronymus und die folgenden Väter führen unsern Brief als ein Werk des Apostels Paulus an. Erst in der neuern Zeit war es Baur'n vorbehalten, in unserm Briefe den „Embryo einer christlichen Dichtung“ zu finden, durch welchen die Idee zum Bewußtsein gebracht werden sollte, daß man, was man in der Welt zeitlich verliert, im Christenthum auf ewig wiedergewinnt. Solche Phantastereien der rationalistischen Hyperkritik verdienen aber keine ernstliche Widerlegung.

4. Der Brief an Philemon wurde an demselben Orte und zu derselben Zeit mit den Briefen an die Ephesier und Kolosser, also in Rom während der zweijährigen Gefangen-

st Pauli daselbst geschrieben. Denn nach Kol. 4, 9. reiste Onesimus in Begleitung des Tychikus, der den Brief die Ephesier und an die Kolosser überbrachte. Im Briefe Philemon werden auch dieselben Personen, die den Apostel umgaben und an seiner Seite waren, genannt, wie im Briefe an die Kolosser, nämlich: Timotheus, Aristarch, Markus, Lukas, Demas und Epaphras.

5. Man hat hie und da den Brief an Philemon für zu geringfügig gehalten, als daß er unter den kanonischen Schriften des N. T. einen Platz finde. Allein wie kann man etwas, was von dem großen Weltapostel Paulus herrührt, geringfügig halten? Allerdings behandelt der Brief keine bedeutende dogmatische Punkte; jedoch gibt er Andeutungen über die Stellung der Sklaven zu ihren Herren im Christenthume, Andeutungen, welche für die damalige Zeit, wo die tiefe Kluft den Stand der Sklaven von den Freien trennte, sehr wichtig waren und auch für unsre Zeit noch ihre Bedeutung haben. Außerdem zeigt uns der Brief, wie die christliche Liebe spricht, und gestattet einen tiefen Blick in das innere Herz des Apostels.

Dank, Fürbitte, Grüße.

B. 1 — 25.

B. 1 ff. Der Brief beginnt mit dem gewöhnlichen einleitenden Gruße: „Paulus, Gefesselter Christi Jesu und Timotheus der Bruder an Philemon den Geliebten und unsern Mitarbeiter, und an Appia die Schwester und an Archippus unsern Mitkämpfer und an die in deinem Hause befindliche Gemeinde. Gnade euch und Friede von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo.“ Die Lesart schwankt zwischen *Ἀπφίᾳ τῇ ἀδελφῇ* und *Ἀπφίᾳ τῇ ἀγαπητῇ*; für erstere sprechen die meisten Handschriften, für letztere die meisten Versionen und Väter. Die Vulgata hat beide Lesarten verbunden in *sorori carissimae*. — Der Apostel nennt sich hier nicht wie in den meisten seiner übrigen Briefe *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, sondern *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*; denn nicht mit apostolischer Machtvollkommenheit will er hier auftreten, sondern er kommt als Bittender. Und gewiß war nichts so sehr geeignet, das Mitleid des Philemon anzuregen und ihn zur Erfüllung der folgenden Bitte geneigt zu machen, als die Hinweisung auf seine Bande, die er um Christi willen und somit für die Christen, also auch für Philemon, trug. Die Erinnerung an sein großes Opfer mußte den Philemon willig machen, auch von seiner Seite das kleinere Opfer zu bringen. Er nennt ihn den „Geliebten“, um seine Gegenliebe in Anspruch zu nehmen; denn Liebe zwingt mit einer gewissen innern Nothwendigkeit zur Gegenliebe: *Amor a null' amato amar perdona*, sagt schön Dante (*Infern.* 5, 103.). Er nennt ihn endlich seinen „Mitarbeiter“ wegen seiner Wohlthätigkeit gegen die Gläubigen, wodurch er das Evangelium beförderte, und somit Antheil an der Arbeit des Apostels hatte. So

nennt Paulus Röm. 16, 3. 4. 12. Phil. 4, 2. 3. auch einige Frauen „Mitarbeiterinnen.“ — B. 2. Appia war wahrscheinlich die Gattin des Philemon. Der Apostel redet auch sie an, da (wie Meyer richtig bemerkt) die Fürbitte für den Sklaven den Hausstand anging, wobei auch die Hausfrau in Betracht kam. Als Christin ist sie dem Apostel eine „Schwester“ im Herrn. Ob Archippus der Sohn des Philemon oder, wie Andere glauben, der Freund oder Lehrer des Hauses gewesen sei, muß dahin gestellt bleiben. Nach Kol. 4, 17. war er in Abwesenheit des Epaphras wahrscheinlich der Vorsteher der Gemeinde in Kolossä. — Paulus nennt ihn in einem vom Kriegsdienste hergenommenen Bilde seinen „Mitstreiter“, *συνστρατιώτην*, weil, wie Estius sagt, die Vorsteher der christlichen Gemeinde in *castris ecclesiae more militum excubias agunt, et pro ea defendenda et propaganda assidue ex officio laborant* (vgl. 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3 ff. — ἡ κατ' οἶκόν σου ἐκκλησία ist die Hausgemeinde des Philemon d. i. jener Theil der Gemeinde in Kolossä, welcher sich zur Feier der heiligen Geheimnisse im Hause des Philemon versammelte (vgl. zu Kol. 4, 15.). Obgleich der Apostel im Folgenden (B. 4—24.) bloß zu Philemon redet, so zieht er doch weislich zu größerer Sicherung des Erfolgs nicht nur die Appia und den Archippus, sondern auch die Hausgemeinde ins Interesse. Ueber die Grenzen des Hauses geht er aber nicht, da sich die Sache als Hausangelegenheit nicht eignete, der Gesamtgemeinde vorgelegt zu werden. Auch darin zeigt sich der richtige Takt des Apostels. — B. 3. Ueber χάρις καὶ εἰρήνη s. zu Röm. 1, 7.

B. 4 ff. Bevor der Apostel seine Bitte ausspricht, hebt er als eine Art *captatio benevolentiae* die Tugenden des Philemon hervor, besonders seinen Glauben an Christum und seine Liebe gegen die Mitchristen. Indem er dieses Lob aber in Form eines Dankes gegen Gott ausspricht, so liegt darin für den Gelobten zugleich eine Ermahnung, diesen Glauben und diese Liebe nicht so sehr als sein eigenes Werk, denn als eine Gabe und Gnade Gottes anzusehen: „Ich danke meinem Gotte immerdar, indem ich deiner gedenke bei meinen Gebeten.“ Vgl. Röm.

1, 8. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. — πάντοτε ziehen wir an-
 besten zu εὐχαριστῶ und nicht mit Estius zu μνείαν ποιού-
 μενος. Das Participium μείαν ποιούμενος gibt an, wo-
 bei der Apostel sich immer zur Danksagung bewogen fühle,
 nämlich so oft er des Philemon gedenke in seinen Gebeten. —
 B. 5. Begründung des εὐχαριστῶ. Paulus fühlt sich zur
 Danksagung bewogen, weil er von der Liebe und dem Glau-
 ben des Philemon Kunde erhalten: „Weil ich höre deine
 Liebe und deinen Glauben, den du hast an den
 Herrn Jesum und gegen alle Heilige d. i. Gläu-
 bige. In der Konstruktion dieses Satzes liegt, wie schon
 Theodoret bemerkt, ein sogenannter Chiasmus. Das εἰς πάν-
 τας τοὺς ἁγίους kann nämlich nicht füglich mit τὴν πί-
 στιν verbunden werden, wie das εἰς (Tischend. hat πρὸς nach
 mehreren Handschriften und Vätern) τὸν κύριον Ἰησοῦν;
 denn „Glauben an die Christen“ gäbe keinen gehörigen Sinn.
 Es muß also auf τὴν ἀγάπην zurückbezogen werden, und
 regelmäßig müßte es heißen: ἀκούων σου τὴν πίστιν
 ἣν ἔχεις εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀγάπην ἣν
 ἔχεις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. Vgl. Kol. 1, 4. —
 B. 6. Hat der Apostel im vorigen Verse das εὐχαριστῶ
 B. 4. motivirt und erläutert, so erklärt er nun das dortige
 ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου, und gibt an, um welches er
 bittet: „Damit die Gemeinschaft deines Glaubens
 sich wirksam erweise in Erkenntniß jegliches
 Guten, das in uns ist, in Bezug auf Christum
 Jesum.“ Also der Glaube, den Philemon mit allen Christen
 gemein hat und wodurch er mit allen Gläubigen in inniger
 Lebensverbindung (κοινωνία) steht, soll sich wirksam erwei-
 sen „in Beziehung auf Christum Jesum“ d. h. um Christi
 Jesu willen. Und zwar soll sein Glaube dadurch wirksam
 werden, daß er recht lebendig erkennt die großen Heilsgüter,
 die uns als Christen sind zu Theile geworden. Die unend-
 liche Liebe, welche Gott uns in Christo erzeigt hat und der
 Gedanke an die Einheit im Glauben, soll in uns die Liebe
 zu unsern Mitgläubigen anfachen. — Auch bei diesen Wor-
 ten hat der Apostel die folgende Bitte im Auge. Philemon's
 Glaube soll sich darin wirksam zeigen, daß er um Christi
 willen dem Onesimus, seinem Mitgläubigen, Verzeihung an-

weisen läßt. — Die Vulgata übersetzt: *ut communicatio fidei tuae evidens fiat in agnitione omnis (operis) boni, quod est in vobis in Christo Iesu.* Sie also statt *ἐνεργῆς*, *efficax*, das fast gleichlautende *ἐναρ-*, *evidens*, *manifesta*, und *ἐν ὑμῖν* statt *ἐν ἡμῖν*. Nach schließt sich dieser Satz an das unmittelbar Vorhergehende an, und das *ut* ist consequitiv = „so daß“, zu n. Der Sinn ist dann: „Ich danke Gott, weil ich höre deinem Glauben an Christum und von deiner Liebe zu den Mitchristen, welche Liebe so ist, daß die Glaubensgemeinschaft, worin du mit uns stehst, offenbar wird, indem das Gute, welches bei euch um Christi willen geschieht, erkennen.“ — B. 7. Für die Lesart der Vulgata *χαράν χάριν* (text. rec., Tischendorf) und *ἔσχον* (Lachmann) *ἔχομεν* sprechen entscheidende Zeugen. Also: „Denn große Freude und Trost hatte ich ob deiner Liebe, daß die Herzen der Heiligen erquicket worden sind durch dich, Bruder.“ Hat Paulus B. 5. objektiven Grund seines Dankens ausgesprochen, gibt er hier den subjektiven Grund desselben an. Er tritt sich über die Werke der Nächstenliebe, die Philemon geübt, und wodurch er die Herzen seiner Mitchristen nicht d. i. ihrer Sorge und Noth abgeholfen hat; und daß das Gute seinen letzten Grund in der Gnade hat, so bringt Gott dafür seinen Dank dar (B. 4.). Ueber *τὰ σπλάγχνα* u. Kol. 3, 12. — *ἀδελφέ* ist mit Nachdruck ans Ende gestellt: Bruder in der That und in Wahrheit.

B. 8 ff. Nach dieser Einleitung geht nun der Apostel selber auf die Bitte selbst ein; und er trägt sie in einer Weise vor, welche uns nicht bloß von der Demuth und Liebe, sondern auch von der Feinheit des Apostels Zeugniß gibt. Das ist nicht mit Einigen zu dem Particip *ἔχων* zu ziehen, sondern gehört zu *παρακαλῶ*: „Darum (nämlich deiner bewiesenen Liebe wegen), ob schon ich in Christo (d. h. der Gemeinschaft mit ihm, als sein Apostel), große Zusage habe, dir das Ziemende zu befehlen, so will ich doch lieber um der Liebe willen“, um die Liebe gleichsam ihr Recht zu lassen, freiwillig zu handeln. Paulus will sagen: Obgleich ich als Apostel das Recht

hätte, dir zu gebieten, das was sich gebührt zu thun, nämlich den entlaufenen, nun aber gebesserten Sklaven gütig wieder aufzunehmen, und ich in deine christliche Gesinnung das volle Vertrauen setze, daß du mir gehorchen werdest, so will ich doch lieber als Bittender zu dir kommen, und deine christliche Liebe in Anspruch nehmen. — Und nun, wer ist es, der als Bittender kommt, und für wen bittet er? — „Da ich ein solcher bin, nämlich Paulus, ein Bejahrter, nun aber auch Gefangener Jesu Christi, bitte ich dich für mein Kind, welches ich in Banden erzeugt habe, für Onesimus, der dir sonst unnütz war, nun aber dir und mir nützlich geworden ist, den ich dir zurückschicke.“ — τοιοῦτος ὢν gehört nicht, wie Einige wollen, zu dem vorübergehenden παρακαλῶ: „um der Liebe willen bitte ich dich vielmehr, da ich ein Solcher bin; als bejahrter Paulus — bitte ich dich“; sondern ist zu dem folgenden παρακαλῶ zu ziehen und ὡς Παῦλος — — Χριστοῦ Ἰησοῦ als nähere Erklärung von τοιοῦτος ὢν zu fassen. — Die Vulgata hat τοιοῦτος ὢν auf Philemon bezogen und cum sis talis übersetzt. Danach wäre der Sinn: non impero ut minori, sed rogo ut aequalem atque coevum, cum et ipse senes sis ut ego. Non enim decet senem seni imperare, sed iunioribus (Estius). Allein diese Uebersetzung läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen. — Also, welcher als Bittender kommt, ist 1) Paulus, der von Gott erkorene Apostel Jesu Christi. Gut Erasmus: „cum Paulum dico, non paulum rerum tibi significo.“ Es ist 2) ein πρεσβύτερος, ein schon bejahrter Mann, dem man nicht leicht etwas abschlägt. Auffallend erscheint es beim ersten Anblicke, daß der Apostel sich hier schon einen πρεσβύτερον nennt, da er doch wahrscheinlich kaum 60 Jahre alt war, als er diesen Brief schrieb (vgl. Allg. Einl. S. 9.). Allein eines Theils ist πρεσβύτερος ein relativer Begriff, der weiter und enger faßt gefaßt werden; andern Theils läßt sich leicht annehmen, daß die vielen Leiden und Mühseligkeiten, die Paulus nun schon fast 30 Jahre (vgl. zu Gal. 2, 1. Anmerk.) für das Evangelium ertragen, ihn früh alt und grau gemacht hatten. Lesen wir die Stelle 2 Kor. 11, 23 ff.,

wo der Apostel seine Leiden und Drangsale um Christi willen in langer Reihe aufzählt, so wundern wir uns nicht mehr, daß er sich hier *πρεσβύτες* nennt. Wir brauchen also durchaus nicht zu der Conjectur *πρεσβευτής*, Botschafter, oder zu der Erklärung, welche *πρεσβύτες* im Sinne von *πρεσβύτερος* nimmt, und den Ausdruck nicht vom Alter, sondern vom kirchlichen Amte versteht, unsere Zuflucht zu nehmen. — Es ist 3) ein *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, also ein Solcher, der Fesseln trägt und in diesen als Bittender vor Philemon erscheint, und der Fesseln trägt „um Christi willen“, zu dem auch Philemon sich bekennt! Man beachte, daß diese drei unterstützenden Momente *Παῦλος — πρεσβύτες — δέσμιος* mit dem ganzen Nachdrucke der Inständigkeit dem *παρακαλῶ* vorangestellt sind. — Und nun weiter, wer ist es, für welchen er Fürbitte einlegt? — Es ist 1) sein Kind, welches er liebt, — und was thut man nicht für ein Kind, wenn man den Vater desselben recht liebt! Es ist 2) sein Kind, welches er in Banden, also in Leiden und Schmerzen geboren hat (vgl. Gal. 4, 19.), das ihm also als ein Kind der Schmerzen um so lieber ist. Es ist 3) *ὄνησιμος* (*ὀνήσιμος* von *ὀνίνημι*, „nützen“, also) der Nützliche. Früher zwar hat er diesem seinem Namen nicht entsprochen in Beziehung auf Philemon, dem er untreu geworden, und den er vielleicht noch dazu (wie Chrysostomus meint) bestohlen hatte; jetzt aber ist er sowohl dem Philemon als auch dem Apostel nützlich. In dem *ἄχρηστος* und *ἔχρηστος* liegt eine sinnige Auspielung auf die etymologische Bedeutung des Wortes *ὄνησιμος*. Treffend Erasmus: „quondam — — parum suo nomini respondens — — nunc a diversum mutatus.“ Das *ἔχρηστος* versteht Estius von dem Nutzen des äußern Dienstes: „tibi utilis, quia alis nunc est, ut utilitatem merito ab eo expectes anquam a Christiano et proinde liberaliter servituro; tibi autem utilis per obsequium, quod in carcere deo praestitit.“ Allein dem Gedankengange des Apostels angemessener möchte es sein, *ἔχρηστος* von dem höhern geistigen Nutzen zu verstehen, den *ὄνησιμος* als Christ Leiden gewährte. Für Philemon war er jetzt nützlich durch die Gemeinschaft des Glaubens, der Liebe und des Gebets,

für Paulus aber durch das Verdienst, was dieser sich durch die Bekehrung desselben zum Christenthume erworben hatte. — Das σοι hinter ἀνέπεμψα ist ächt und nicht mit Tischendorf zu streichen.

B. 12. Die Lesart dieses Verses ist zweifelhaft. Der gewöhnliche Text hat: οὐ δὲ αὐτόν, τοῦτ' ἐστὶν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, προσλαβοῦ, und hicmit stimmt auch die Vulgata überein: „tu autem illum, ut mea viscera, suscipe.“ Allein das οὐ δέ, noch mehr aber das προσλαβοῦ ist kritisch verdächtig; denn ersteres fehlt in codd. AC. 17., letzteres in codd. AFG. 17. Tischendorf hat daher das προσλαβοῦ gestrichen. Dann wird die Rede anacoluthisch. Der Apostel nämlich, festgehalten von dem Gefühle, wie theuer ihm Onesimus sei, und gleich den neuen Gedanken B. 13. hinzufügend, daß er ihn gern bei sich behalten hätte, sodann B. 14 ff. noch weiter abgeführt, vergaß das Verbum, und brachte es erst B. 17., die Rede mit οὖν wieder anknüpfend, nach, jedoch in etwas anderer Verbindung. Wir müssen also nach dieser Lesart aus B. 17. προσλαβοῦ hier ergänzen: „Du aber (nimm) ihn, das ist mein Herz (auf).“ Noch einfacher wird der Sinn, wenn wir mit Lachmann nicht bloß προσλαβοῦ, sondern auch οὐ δέ streichen und nach ἀνέπεμψά σοι ein Komma setzen: „welchen ich dir zurücksende, ihn d. i. mein Herz.“ In Onesimus sendet Paulus ihm den Gegenstand seiner innigsten Liebe, gleichsam sein eigenes Herz, und wie könnte Philemon gegen dieses hart und unerbittlich sein? — Allein die von Tischendorf recipirte Lesart verdient den Vorzug. Das fehlende Verbum zog leicht zur Nachhülfe der Struktur die Auslassung von οὐ δέ nach sich, so daß man αὐτόν als von ἀνέπεμψα regiert betrachtete.

B. 13 f. „Den ich meines Theils gern bei mir zurück behalten hätte, damit er an deiner Stelle mir diene in den Banden für das Evangelium. Doch ohne deine Willensmeinung habe ich Nichts thun wollen, damit nicht wie aus Zwang dein Gutes geschähe, sondern aus freiem Willen.“ Wie fein und zart sucht der Apostel mit diesen Worten den Philemon günstig für den Onesimus zu stimmen und diesem Verzeihung von seinem Herrn zu erwirken! Gern, sagt er,

hätte er den Onesimus bei sich behalten, da dieser ihm in der Gefangenschaft nützliche Dienste hätte leisten können; auch habe er dazu ein gewisses Recht gehabt, da Philemon, als von ihm zum Christenthume bekehrt, also als sein geistlicher Sohn, ihm Dienste schuldig sei und diese auch gewiß würde geleistet haben, wenn er bei ihm in Rom gegenwärtig gewesen sei. Allein ohne Zustimmung (*γνώμη*) des Philemon habe er dieses nicht thun wollen, und ihn deshalb zurückgeschickt, damit, wenn Philemon ihn jetzt gütig behandle, dies nicht den Schein des Zwanges habe, sondern durchaus aus seinem freien Willen hervorgehe. Hätte Paulus den Onesimus bei sich behalten, und bloß schriftlich bei Philemon um Verzeihung für ihn angehalten, so hätte man denken können, dieser habe nur deshalb dem Onesimus verziehen, weil er auf ihn habe Verzicht leisten müssen. Paulus sagt ganz allgemein: *τὸ ἀγαθόν σου* d. h. nach dem Zusammenhange: „das Gute, was du dem Onesimus erweist.“ Mehrere Ausleger verstehen unter *τὸ ἀγαθόν* nicht bloß die Verzeihung und gütige Aufnahme des Onesimus, sondern sie wollen in dem *ὃν ἐγὼ ἐβουλόμην* — — *κατέχειν* eine feine Andeutung von Seite des Apostels finden, Philemon möge dem Onesimus die Freiheit schenken und diesen zu ihm zurück nach Rom schicken. Allein dies scheint nicht zu B. 22. zu passen, wo Paulus für sich eine Herberge bei Philemon bestellt.

B. 15 f. Der Apostel begründet hier das vorhergehende *ἵνα μὴ* — — *ἔχοῦσιον*. Um nämlich den Philemon desto leichter für die gütige Verzeihung und etwaige Freilassung des Onesimus zu stimmen, weist er ihn hin auf den Nutzen, den die Entweichung desselben auch für ihn gehabt habe: „Denn vielleicht ist er darum von dir getrennt worden auf eine kurze Zeit, damit du ihn auf ewig behaltest.“ Wie die leitende Hand der göttlichen Vorsehung alles Böse zum Guten zu benutzen weiß, so auch dieses Unrecht des Sklaven. Ohne diese Flucht wäre Onesimus vielleicht nie zum Christenthume gekommen. Der Apostel sagt: „vielleicht“; denn, wie der h. Hieronymus richtig bemerkt, *occulta sunt iudicia Dei et temerarium est quasi de certo pronunciare*. Auch würde eine kategorische Behauptung für den gekränkten Herrn des entwichen-

nen Sklaven unzart und anstößig gewesen sein. Zu ἐχωρίσθη macht Theophylakt die treffende Bemerkung, der Apostel nenne hier die Flucht des Onesimus eine bloße Trennung, um nicht durch das Wort „Flucht“ in Philemon ärgerliche Vorstellungen zu wecken. — ἀπέχειν eigentlich „weghaben“, dann „behalten“ (vgl. Phil. 4, 18.); die Vulgata hat recipere. — πρὸς ὥραν (vgl. 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5.) und αἰώνιον bilden einen Gegensatz: Die kurze Trennung hat eine ewige Wiedervereinigung bewirkt. Philemon ist jetzt mit Onesimus vereint in Christo durch Glauben und Liebe und diese Vereinigung reicht in die Ewigkeit. — Das αἰώνιον ἀπέχης erläutert nun der Apostel B. 16. näher mit den Worten: „nicht ferner als Knecht, sondern mehr als Knecht, als einen geliebten Bruder, (was er) vorzüglich mir (ist), wie viel mehr aber dir sowohl im Fleische als auch im Herrn.“ Durch das: „nicht ferner als Knecht“, will der Apostel eben nicht sagen, daß Onesimus durch seine Bekehrung zum Christenthume notwendig die Freiheit erlangt habe, sondern nur, daß sich ihr gegenseitiges Verhältniß vervollkommenet habe. Das Christenthum als solches kennt allerdings keine Sklaverei; allein wo es diese vorfindet, hebt es dieselbe nicht einseitig revolutionär auf, sondern es sucht die Gesinnung umzubilden und so von Innen heraus dieses Produkt der Sünde unmöglich zu machen. So soll Philemon, wenn er den Onesimus auch noch fernerhin bei sich behält und seine Dienste benützt, in diesem nicht mehr den Sklaven, sondern den Bruder sehen, und ihn als solchen behandeln. Damit hörte aber die Sklaverei des Onesimus als solche von selbst auf (vgl. zu 1 Kor. 7, 21.). Zu dem μάλιστα ἐμοί macht Estius die treffende Bemerkung: ne Philemon iniquius ferret fratrem suum dilectum vocari, qui fuerat servus idemque male meritus, anticipat sermonem Paulus atque illum prius suum fratrem agnoscit eumque maxime sibi dilectum. — Dem Apostel war Onesimus jetzt ein geliebter Bruder, weil er durch das Band des gemeinsamen Glaubens mit ihm verbunden war; dem Philemon mußte er also um so mehr ein geliebter Bruder sein, da er außer dem Bande des Glaubens (ἐν κυρίῳ) noch durch das fami-

lienband (ἐν σαρκί) mit ihm verknüpft war. Desume-
nius, Theophylakt, Hieronymus fassen ἐν σαρκί zu enge im
Sinne von ἐν ταῖς κοσμικαῖς ὑπηρεσίαις, in negotiis
huius saeculi.

B. 17. Lesen wir oben B. 12. σὺ δὲ αὐτόν ohne
προσλαβοῦ, so wird hier mit οὖν die dort abgebrochene
Rede wieder aufgenommen; lesen wir aber dort mit Lachm.
bloß αὐτόν, τοῦτ' ἐστὶν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, so ist οὖν
hier folgernd aus dem unmittelbar Vorhergehenden. Wir
halten uns an der erstern Lesart und übersetzen: „Wenn
du mich nun als Genossen hältst, so nimm ihn
auf, wie mich.“ — κοινωνός ist nicht mit Estius im
Sinne von „Freund“ zu nehmen, so daß der Sinn wäre:
per amicitiam nostram te oro, ut illum suscipias; —
sondern bezeichnet den Genossen des christlichen Glau-
bens und der Liebe. Das Wort hat den Nachdruck und
Paulus will sagen: Um der christlichen Gemeinschaft willen,
worin wir mit einander stehen, nimm ihn auf, wie du mich
aufnehmen würdest, wenn ich zu dir käme. Wir sind Brü-
der in Christo, und auch er ist unser Bruder geworden. Also
mußt du ihn, wie mich aufnehmen. Der Abschlag der Bitte
würde als ein Bruch der christlichen Gemeinschaft erscheinen.

B. 18 f. Nun berührt der Apostel noch kurz den Punkt
des Schadenersatzes: „Wenn er dir aber in etwas
Unrecht gethan, oder etwas schuldet, so rechne
dieses mir an. Ich Paulus schreibe es mit mei-
ner Hand, ich will es zurückzahlen, um dir nicht
zu sagen, daß du auch dich selbst mir hinzu schul-
dest.“ Onesimus hatte durch seine Entweichung seinen Herrn
beeinträchtigt. Vielleicht hatte er sich dazu noch eine Diebe-
rei oder eine Veruntreuung zu Schulden kommen lassen; we-
nigstens scheint das ὀφείλει darauf hinzudeuten. Er war also
zum Schadenersatz verpflichtet. Da er nun aber Nichts hatte,
so war es nothwendig, den beschädigten Herrn um Nach-
lassung der Schuld zu bitten. Dies thut nun der Apostel
in einer freundschaftlich-scherzenden Weise und mit attischer
Urbanität. Schon darin, daß er das Unrecht des Onesimus
hypothetisch ausdrückt, liegt eine zarte Schonung gegen
diesen. Er nimmt dann die etwaige Schuld des Onesimus

gegen seinen Herrn auf sich: „Setze sie“, sagt er, „auf meine Rechnung“ (die ungewöhnliche Form ἐλλόγα ist mit Lachmann, Tischendorf der gewöhnlichen ἐλλόγει vorzuziehen) — und er fügt sogar seine eigene Handschrift bei, so daß Philemon, wenn er wolle, dieses Briefes gleichsam als eines Schuldscheines sich bedienen könne. — ἔγραψα ist der Aorist des Briefstils. Ob übrigens Paulus den ganzen Brief eigenhändig geschrieben, oder nur von hier an, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen. — Um jedoch der wirklichen Forderung eines Schadenersatzes von Seiten des Philemon zuvorzukommen, erinnert ihn der Apostel in seiner Wendung daran, daß er auch dann, wenn er keinen Schadenersatz verlange, kein zu großes Opfer bringe. Denn außer der Nachlassung dieser Schuld, sei er noch dazu (προσοφείλεις) sich selbst d. i. sein ganzes besseres Selbst ihm schuldig, weil er ihn zum Heile geführt habe. In dem ἵνα μὴ λέγω σοι liegt eine rhetorische Wendung, eine sogenannte praeteritio, womit man in feiner Weise etwas in Erinnerung bringt. — Zu dem: „du bist dich selbst mir schuldig“, fügt dann Paulus B. 20. noch zärtlich scherzend hinzu: „Ja, Bruder, ich möchte von dir Vortheil haben im Herrn.“ — ναι ist hier nicht bittend, sondern bestätigend: „fürwahr!“ Das Verbum ὀνίναμαι τινος heißt: „ich habe Nutzen, profitire von Jemandem“, und kommt sonst im N. T. nicht vor. Ohne Zweifel hat Paulus dieses seltene Wort gewählt, um damit auf den Namen Onesimus anzuspieren. Wir können im Deutschen dieses Wortspiel nicht wiedergeben; es ist ungefähr soviel als sagte er: Fürwahr Bruder! im Herrn d. i. als Christ müßtest du mein Onesimus sein.“ — Er fügt hinzu: „Erquicke mein Herz in Christo“, nämlich durch gütige Behandlung des Onesimus, den ich liebe, wie mich selbst. Nach B. 12. nehmen Hieronymus, Estius u. A. τὰ σπλάγχνα als Bezeichnung des Onesimus selbst.

B. 21 f. Aus dem freundschaftlich scherzenden Tone kehrt der Apostel zum Ernste zurück und drückt schließlich sein volles Vertrauen, welches er auf Philemon setzt, aus: „Im Vertrauen auf deinen Gehorsam schreibe ich dir, überzeugt, daß du noch über das, was ich sage, thun wirst.“ Obgleich Paulus oben B. 8. gesagt hat, er

volle nicht befehlen, sondern nur bitten, so läßt er doch hier in dem *πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ σου* seine apostolische Machtvollkommenheit leise durchblicken, um so die Wirkung seines Briefes vollständig zu machen. Er ist aber überzeugt, daß Philemon noch mehr gegen Onesimus thun wird, als warum er ihn hier bittet; daß er also diesem nicht bloß verzeihen, sondern ihm auch vielleicht die Freiheit schenken, ihm auch noch Wohlthaten erzeigen werde. — B. 22. „Zugleich aber auch (d. i. gleichzeitig mit der Erfüllung meiner Fürbitte für Onesimus) bereite mir eine Herberge.“ Auch dieser Auftrag war eine wohlberrechnete Unterstützung seiner Fürbitte für Onesimus; denn es war ehrenvoll für Philemon, wenn der Apostel bei ihm wohnte. Da also Paulus im Voraus bei Philemon die Herberge bestellte, konnte dieser um so weniger ihm seine Bitte abschlagen. Estius u. A. meinen, Paulus habe dies in der Absicht hinzugefügt, ut Philemon audiens Apostolum brevi venturum, vereatur ne, si rogata non praestiterit, offensionem eius ac reprehensionem incurrat. — Zugleich sehen wir hier, daß der Apostel eine baldige Befreiung aus seiner Gefangenschaft erwartete und seinen ursprünglichen Plan, von Rom nach Spanien zu reisen, bereits dahin abgeändert hatte, daß er zuvor nach Kleinasien zurückgehen wollte (s. allg. Einl. S. 61.). „Denn ich hoffe, daß ich durch eure Gebete euch werde geschenkt werden“, d. i. daß Gott durch eure Gebete, durch eure Fürbitte für mich bewogen auch meine Freilassung und meine Hinüberkunft zu euch als Gnadengeschenk bewilligen werde. In dem *χαρισθήσομαι ὑμῖν* liegt angedeutet, daß Paulus früher noch nicht in Kolossä anwesend war und zugleich, daß die Kolosser seine Anwesenheit als eine besondere Gunst Gottes anzusehen haben. So ist sich Paulus immer seiner hohen Würde bewußt, wo er als Apostel des Herrn auftritt.

B. 23 f. Zum Schlusse fügt Paulus Grüße hinzu und zwar von denselben Personen, welche Kol. 4, 10—14. genannt werden; nur fehlt hier der dort genannte Jesus Justus. Gut bemerkt Estius hiezu: Sicut Paulus initio epistolae Timotheum adhibuit velut comprecatorem, ita nunc in fine multorum addit consalutationes, ut intelli-

gat Philemon se non solum a Paulo et Timotheo, verum etiam ab aliis Pauli discipulis et communibus amicis tacite saltem atque ipsa salutatione rogari pro Onesimo.

B. 25. Der Schlußsegenwunsch ist wie Gal. 6, 18.; nur darf man hier bei μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν statt des gewöhnlichen μεθ' ὑμῶν keine besondere Absicht suchen.

Exegetisches Handbuch

zu den

Briefen des Apostels Paulus

von

Aug. Bisping,

Licent. b. Theol., außerordentl. Professor der Exegese an der Akademie
zu Münster.



III. Bandes 2. Abtheilung:

Der Brief an die Hebräer.

M ü n s t e r.

In der Aschendorffschen Buchhandlung.

1 8 5 4.

E r f l ä r u n g

d e s

Briefes an die Hebräer

v o n

Hug. Bispin g,

Docent. d. Theol., außerordentl. Professor der Exegese an der Akademie
zu Münster.



Mit Erlaubniß des hochwürdigsten Bischofs von Münster.

M ü n s t e r.

In der Aschenborff'schen Buchhandlung.

1 8 5 4.

Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus.

St. Ambros. de offic. lib. I. cap. 48.

D e r

Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§. 1. Der Verfasser des Briefes.

1. Die erste und zugleich schwierigste Frage, welche die Einleitung zu dem Briefe an die Hebräer zu beantworten hat, ist die nach dem Verfasser desselben. Denn da der Schreiber des Briefes sich selbst nicht nennt, so kann diese Frage zunächst nur aus der Geschichte beantwortet werden. Nun wurde zwar von dem Ende des 4. bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts fast allgemein der Apostel Paulus als der Verfasser dieses Briefes angesehen. Allein steigen wir höher hinauf bis in die ersten drei Jahrhunderte, so finden wir, daß damals über den Verfasser des Briefes an die Hebräer eine große Meinungsverschiedenheit herrschte. Diese Meinungsverschiedenheit der ältesten kirchlichen Vorzeit hat dann vom Anfange des 16. Jahrhunderts an Manche vermocht, die paulinische Abfassung dieses Briefes von Neuem in Zweifel zu ziehen. Und sie wurden in ihrem Zweifel durch innere, aus dem Briefe selbst hergenommene Gründe bestärkt. Wir wollen daher die Hauptgründe, äußere sowohl wie innere, welche für und wider die paulinische Abfassung dieses Briefes sprechen, in möglichster Kürze vorlegen, um zu sehen, wohin die Waagschaale einer unbefangenen Kritik sich neige. ¹⁾ Zuerst betrachten wir die äußern historischen Zeugnisse.

2. Als erstes Zeugniß für die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer haben Einige (Bellarmin de verbo Dei lib. I. cap. 17, 6. Estius in Epist. II. B. Petri ad 3, 15. Benedict. Iustinian. Proloquia in Epist. ad

¹⁾ Vgl. Hug Einl. 2. B. S. 461—496. Scholus Comment. zum Br. an die Hebr. Einl. S. 1—70. Bleek, der Br. an die Hebr. 1. Bb. S. 82—430.

Einleitung.

Hebr. cap. 1 num. 5) die Stelle 2. Petr. 3, geführt. Dort sagt der h. Petrus: „Da ihr i tetste, dieses zu erwarten habet, so befließiget e vor ihm unbefleckt und tadellos im Frieden erfi und haltet die Langmuth unsers Herrn für He unser geliebtester Bruder Paulus nach liehenen Gnade euch geschrieben hat.“ Da nu Brief des h. Petrus ebenso wie der erste an I gerichtet war (vgl. 2. Br. Petr 3, 1), so schlo der h. Petrus bei diesen Worten an den Brief bräer gedacht und besonders die Stelle Hebr. im Auge gehabt habe. Allein dieser Schluß ist wagt. Denn zuerst kommt diese Stelle den W im Briefe an die Hebräer nicht vor; dem Sin det sie sich aber auch in den andern Briefen de Paulus z. B. 1. Thess. 5, 1 ff. 2. Thess. 2, 5, 9 ff. Phil. 3, 2 ff. u. s. w. Dann ist i die Hebräer, wie wir nachher zeigen werden, a chriften in Palästina, die beiden Briefe de sind aber an die Judenchristen in den kleina Provinzen, Pontus, Galatien, Cappadocien u. tet. Man kann also mit eben so viel Wahrsc haupten, daß der h. Petrus mit den angefu auf einen Brief des h. Paulus an eine klei meinde z. B. auf den Brief an die Galater Kolosser, in welchen ähnliche Stellen vorkom fen habe.

3. Das früheste sichere Zeugniß für t Hebräer findet sich in dem sogenannten er h. Clemens von Rom an die Korinthe sungszeit Einige in das Jahr 96, Andere sogc n. Chr. setzen. Der Verfasser dieses Schre len aus dem Briefe an die Hebräer an n andermal, sondern öfter als aus allen ük Weltapostels, und zwar wie schon Euse Hieronymus bemerken, nicht bloß de den Worten nach. Vgl. c. 36 mit He mit Hebr. 3, 2. 5. c. 17 mit Hebr. Hebr. 6, 18 u. s. w. Der h. Clemen

Briefe an die Hebräer sehr vertraut gewesen sein. Allein da dieser h. Vater nicht ausdrücklich den h. Paulus als den Verfasser dieses Briefes nennt, so dürfen wir mit Eusebius K.G. 3, 38 aus diesen Citationen mit völliger Sicherheit nur den Schluß auf das hohe Alter des Briefes machen. Nur soviel erhellt klar, daß der Brief an die Hebräer an das apostolische Zeitalter reicht.

4. In dem folgenden Jahrhundert finden wir beim h. Ignatius, Polycarpus, Justinus, dem Martyrer, nur einzelne Anklänge an den Brief an die Hebräer, die aber zu undeutlich sind, als daß sich daraus mit Sicherheit schließen ließe, daß diese hh. VV. den Brief gekannt haben. Von dem h. Irenäus berichtet uns aber Eusebius (K.G. 5, 26): „Außer den obengenannten Werken und Briefen des Irenäus gibt es von ihm noch ein Buch verschiedener Abhandlungen, in welchem er des Briefes an die Hebräer und des Buches der Weisheit Erwähnung thut, und einige Aussprüche aus ihnen anführt.“ Hiernach hat also allerdings der h. Irenäus den Brief an die Hebräer gekannt; ob er ihn aber für ein Werk des h. Paulus angesehen habe, ist damit nicht gesagt. Dagegen finden wir in der alexandrinischen Kirche den Brief an die Hebräer ausdrücklich als ein Werk des h. Paulus anerkannt. So zunächst von Pantänus, dem Stifter der alexandrinischen Katechetenschule (c. a. 150). Dieser warf sich schon, wie Clemens von Alexandrien berichtet, die Frage auf, warum der h. Paulus nicht, wie sonst, auch diesem Briefe seinen Namen vorgesetzt habe, erkannte also den Brief selbst als paulinisch an. Ebenso Clemens von Alexandrien selbst; in dem sechsten Buche seiner Strommaten führt er die Stelle Hebr. 5, 12 ausdrücklich als Worte des h. Paulus an, und Eusebius (K.G. 6, 14) berichtet von ihm, er habe den Brief an die Hebräer für ein Werk des h. Paulus gehalten, jedoch behauptet, derselbe sei ursprünglich hebräisch geschrieben und vom h. Lukas später übersetzt, worin auch die Sprachähnlichkeit zwischen dem Briefe an die Hebräer und der Apostelgeschichte rühre. Origenes († 254) führt in seinen Schriften häufig den Brief an die Hebräer bald ohne Angabe des Verfassers, bald mit den Worten:

„der Apostel“ oder „Paulus“ oder „Paulus in dem Briefe an die Hebräer — sagt“, woraus klar erheilt, daß er diesen Brief für paulinisch hielt. Da uns das Urtheil dieses Mannes wegen seiner Gelehrsamkeit und seines kritischen Scharffsinnes von der höchsten Bedeutung sein muß, so wollen wir zwei Stellen herausheben, in welchen sich seine Ansicht von dem Briefe an die Hebräer klar ausspricht. Die erste Stelle findet sich in seinem Briefe an Afrkanus Kap. 9, wo es heißt: „Wenn Jemand im Gebränge wegen des (aus Hebr. 11, 37 angeführten) Beweises sich die Meinung derjenigen zu eigen machte, welche den Brief dem Paulus absprechen, so würde ich mich gegen einen solchen insbesondere anderer Beweise bedienen, daß der Brief von Paulus sei.“ Also schon zur Zeit des Origenes wurden von Einigen Zweifel über die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer erhoben; er selbst aber getraut es sich zu beweisen zu können, daß der Brief wirklich von Paulus herrühre. — Die andere Stelle lesen wir beim Eusebius (K.G. 6, 25), und wir müssen die Stelle hier ganz anführen, weil man dieselbe so häufig mißverstanden und unrichtige Folgerungen daraus hergeleitet hat. Eusebius sagt am angeführten Orte vom Origenes so: „Ueber den Brief an die Hebräer urtheilt er in seinen Homilien über denselben so: der Styl des Briefes an die Hebräer habe nicht die Unzierlichkeit im Ausdrücke (*τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικόν*), die dem Apostel eigen sei; sondern der Brief sei in der Wortfügung reiner griechisch (*ἑλληνικωτέρα*), was jeder zugestehen würde, der über Sprachverschiedenheit urtheilen könne. Die Gedanken des Briefes aber seien der Bewunderung werth und nicht verschieden von denen, die sich in den als acht anerkannten Briefen des Apostels fanden; auch dieses würde Jeder gern einräumen, der mit den Schriften des Apostels sich vertraut gemacht habe. Ich möchte nun, fährt Origenes fort, wenn ich mich offen erklären soll, sagen, daß die Gedanken vom Apostel sind, der Ausdruck aber und die Wortfügung von einem Andern, der die Reden des Apostels aufgeschrieben und die Worte seines Lehrers mit seinen eigenen deutlichen Worten vorgetragen hat. (*ὅτι ὁ ἀποφαινόμενος εἶποι· ἂν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ*

ἐπιστολὸν ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπο-
νημονεύσαντός τινος καὶ ὥσπερὶ σχολιογραφήσαν-
τος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου). Wenn also, sagt
er weiter, eine Kirche diesen Brief für paulinisch hält, so
muss sie auch deshalb belobt werden; denn nicht ohne Grund
haben die Alten (οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες) ihn uns als einen
Brief Pauli überliefert. Wer ihn aber geschrieben hat, das
weiß nur Gott allein; jedoch ist auf uns gekommen die Kunde
(ἱστορία) von Einigen, welche sagen, daß Clemens, der
Bischof von Rom, den Brief geschrieben habe; wohingegen
andere sagen, daß Lukas, der das Evangelium und die
Apostelgeschichte schrieb, ihn verfaßt habe.“ — Aus diesen
Worten ergibt sich unzweideutig Folgendes: Zur Zeit des
Origenes sprach die Tradition für die paulinische Abfassung
des Briefes an die Hebräer; jedoch waren auch schon da-
mals einzelne Zweifel an derselben verbreitet. Origenes räumt
diesen Zweifeln gegenüber ein, daß die Sprache und die
ganze Ausdrucksweise des Briefes verschieden sei von der,
welche in den übrigen Briefen des Apostels sich finde. Um
über diese Erscheinung mit der Tradition in Einklang zu
bringen, findet er ein Auskunftsmittel darin, daß er die Ge-
samten des Briefes dem h. Paulus, die Abfassung desselben
aber einem Andern zuschreibt. Und auch für diese Meinung
eifert ihm eine alte Ueberlieferung (ἱστορία) Gewähr, welche
den h. Clemens von Rom oder den h. Evangelisten Lukas
als Concipienten des Briefes angibt. — Nicht mit Unrecht
können Einige hier noch die Bemerkung hinzu, daß die Ho-
llien des Origenes, aus welchen Eusebius diese Stelle an-
führt, aus der letzten Periode seines Lebens sind, also sein
echtes Urtheil in dieser Sache enthalten.

5. Nach Origenes finden wir den Brief an die Hebräer
als paulinisch anerkannt von den drei nacheinanderfolgenden
alexandrinischen Bischöfen Dionysius, Alexander und
Athanasius. Letzterer nennt in seinem 39. Festbriefe, wo
er die neutestamentlichen Schriften aufzählt, ohne Weiteres
vierzehn Briefe des Apostels Paulus, und führt mitten
unter diesen auch den an die Hebräer auf, ohne auch nur einen
Zweifel gegen denselben Erwähnung zu thun. In der alex-
andrinischen Kirche stand also die paulinische Abfassung

dieses Briefes fest. Und das Urtheil gerade dieser Kirche wiegt um so schwerer, da bekanntlich Alexandrien der Mittelpunkt der damaligen Gelehrsamkeit, der Sitz scharfsinniger Kritiker war, welche es mit derartigen Untersuchungen eben nicht so leicht nahmen. — Mit diesem Urtheile der alexandrinischen Kirche stimmten von der Mitte des dritten Jahrhunderts auch die übrigen Abtheilungen der morgenländischen Kirche überein. Dies ersehen wir aus dem Schreiben, welches die antiochenische Synode (c. 264) an Paulus von Samosata erließ, und worin unter andern Stellen des N. T. auch Hebr. 2, 14. 4, 15. 11, 16 angeführt und mit den Worten *κατὰ τὴν διδασκαλὸν Παύλου* auf Hebr. 12, 1 angespielt wird. Dieselbe Ansicht von dem Briefe an die Hebräer war auch in der syrischen Kirche die herrschende, wie wir aus den Schriften Jakobs von Nisibis und Ephraïm sehen. Beide berufen sich auf diesen Brief mit den Worten: „Der Apostel, der selige Apostel sagt.“ Auch die älteste syrische Uebersetzung, die *Peshito*, deren Abfassung wahrscheinlich in das Ende des zweiten oder in den Anfang des dritten Jahrhunderts fällt, enthält den Brief an die Hebräer, obgleich sie einige der katholischen Briefe aus ihrem Codex ausschloß. Ueberhaupt tauchte in der orientalischen Kirche in den ersten Jahrhunderten der Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer nur sporadisch auf. Die Arianer waren die ersten, welche diesen Brief dem Paulus absprachen, wie wir aus Epiphanius (Hæres. 69 n. 37) und Theodoret (Proleg. in Epist. ad Hebr.) ersehen. Daß nun Eusebius von Cæsarea, der im Uebrigen auf der Seite der Arianer stand, in diesem Punkte von der Ansicht seiner Partei abweicht, muß ein besonderes Gewicht in die Waagschaale der Kritik legen. Vergleichen wir die Stellen Kircheng. 3, 3. 3, 25 und 3, 38, so sehen wir, daß das Urtheil dieses gelehrten Mannes über den Brief an die Hebräer im Wesentlichen mit dem des Origenes übereinstimmt. Auch Eusebius hält, auf alte Uebersetzungen sich stützend, den h. Paulus für den Verfasser des Briefes an die Hebräer, d. h. für denjenigen, der die Gedanken zu diesem Briefe geliefert hat. Für den Conceptor des Briefes hält er den h. Clements. Nur darin weicht

er vom Drigenes ab, daß er glaubt, der Brief sei ursprünglich hebräisch geschrieben und dann nach Einigen vom h. Lukas, nach Andern vom h. Clemens selbst später ins Griechische übersetzt worden. — Nach Eusebius verschwinden in der orientalischen Kirche alle Zweifel an der paulinischen Abfassung des Briefes an die Hebräer. Das Concil von Laodicea gibt im 60. Canon die Zahl der paulinischen Briefe ohne Weiteres auf vierzehn an. Ebenso der h. Cyrillus von Jerusalem (+ 386) in seiner 4. Katechese; ferner der h. Gregor von Nazianz, Gregor von Nissa, Basilus der Große, Chrysostomus, Theodoret u. s. w. Alle sprechen von diesem Briefe als von einem anerkannt paulinischen.

6. Anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir zur abendländischen Kirche übergehen. Tertullian führt in seinem Werke *de pudicitia*, welches er als Montanist schrieb, den Brief an die Hebräer ohne Weiteres als ein Werk des h. Barnabas an, und er scheint nicht einmal gewußt zu haben, daß dieser Brief auch dem h. Paulus zugeschrieben wurde. Er sagt nämlich *de pud. c. 20*: *Volumen ex redundantia alicuius etiam comitis Apostolorum testimonium superinducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, adeo satis auctoritatis viri, ut quem iuxta se constituerit in abstinentiae tenore.* Und in seinem Werke gegen den Marcion rechnet er es diesem zum Verbrechen an, daß er durch Ausschließung der drei Pastoralbriefe den numerus Apostolorum habe verfälschen wollen (*adv. Marcion. 5, 20*); die Verwerfung des Briefes an die Hebräer aber macht er ihm gar nicht zum Vorwurfe. — Auch der h. Cyprian führt den Brief an die Hebräer weder namentlich an, noch auch finden sich in seinen zahlreichen Schriften irgend Anspielungen auf einzelne Stellen dieses Briefes. Ja aus zwei Stellen seiner Schriften ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit, daß er den Brief an die Hebräer aus der Zahl der paulinischen Briefe ausgeschlossen habe. In seinem Werke *de exort. Mart. c. 11* und *adv. Iud. lib. I. c. 20* sagt er nämlich, Paulus habe nur an sieben Gemeinden geschrie-

ben, und er versteht unter diesen sieben Gemeinden ohne Zweifel Rom, Corinth, Galatien, Ephesus, Philippi, Colossä und Thessalonich; er schließt also die Hebräer aus. — In der afrikanischen Kirche hat man also in den ersten Jahrhunderten den Brief an die Hebräer gar nicht als ein Werk des h. Paulus gekannt.

7. Ebenso ist es auch in der römischen Kirche; nach dem h. Clemenß verschwindet der Brief an die Hebräer ganz und gar eine geraume Zeit lang. In dem alten Canon bei Muratori geschieht des Briefes an die Hebräer gar keiner Erwähnung, und von dem wahrscheinlichen Verfasser dieses Canons, dem römischen Presbyter Cajus (c. 196 n. Chr.) berichtet Eusebius (Kircheng. 6, 20), daß er in einem Dialoge gegen den Proklus, das Haupt der Sekte der Kataphrygier, nur dreizehn Briefe Pauli erwähne, und den Brief an die Hebräer nicht mit zu den übrigen zähle. Und Eusebius fügt hinzu, daß auch noch bis zu seiner Zeit (εἰς δεῦρο) der Brief an die Hebräer bei einigen Römern (παρὰ Ρωμαίων τισί) nicht für ein Werk des Apostels gelte. — Auch der römische Presbyter Novatian um die Mitte des dritten Jahrhunderts zieht in seinen Schriften den Brief an die Hebräer nirgends an. Und doch hätte er für seine Lehre, daß die lapsi durchaus nicht wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, in dem ganzen N. T. keine scheinbar schlagendere Stelle finden können als Hebr. 6, 4—6. Ebenso bedienen sich die folgenden lateinischen Schriftsteller Viktorin, Zeno, Phöbadius, Optatus des Briefes an die Hebräer nicht. Auch Ambrosiaster (c. 370) hat diesen Brief in seinen Commentar über die paulinischen Briefe nicht mit aufgenommen. — Von der Mitte des vierten Jahrhunderts fand aber der Brief an die Hebräer allmählig auch in die abendländische Kirche Eingang, und wurde für ein Werk des Apostels Paulus angesehen. Der h. Hilarius, Bischof von Pictavium († 368), scheint in der lateinischen Kirche einer der Ersten gewesen zu sein, welche den Brief für paulinisch hielten. Ihm folgten Lucifer Calaritanus, Ambrosius, Philastrius u. A. Philastrius nennt sogar die Meinung derjenigen häretisch, welche den Brief an die Hebräer nicht

dem Paulus beilegen, sondern entweder den Barnabas oder den h. Clemens von Rom oder den Lukas für den Verfasser desselben halten. Der h. Hieronymus, der doch mit den griechischen Kirchenschriftstellern so vertraut war, und eine Zeitlang im Oriente lebte, blieb sein ganzes Leben hindurch schwankend. Persönlich neigte er sich dahin, den Brief an die Hebräer als ein Werk des h. Paulus anzuerkennen; aber zu einer Entschiedenheit in seiner Ansicht brachte er es nicht. Daher drückt er sich oft, wenn er von dem Briefe an die Hebräer spricht oder Stellen aus demselben anführt, in unbestimmten Formeln aus, wie z. B.: „der, welcher den Brief an die Hebräer schreibt“, oder: „wer es auch immer sein möge, der den Brief an die Hebräer geschrieben hat“, oder: „der Apostel Paulus oder welcher Andere sonst den Brief geschrieben hat.“ Auch meint der h. Hieronymus, es komme nicht darauf an, von wem der Brief sei, da er doch von einem kirchlichen Manne sei, und täglich in den Gemeinden vorgelesen werde (*cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur*, *epist. VI. ad Dardan.*). Weniger schwankend ist der h. Augustin; unter seiner Mitwirkung wurden die Synoden von Hippo (393) und Carthago (397) gehalten, auf welchen der Brief an die Hebräer förmlich den übrigen Briefen Pauli zugezählt wurde. Von dem Ende des vierten Jahrhunderts an tauchte dann der Zweifel an dem paulinischen Ursprung des Briefes nur noch ganz vereinzelt auf, z. B. beim Primasius, Isidorus Hispal., bis er zuletzt ganz verschwindet. Erst im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts wurde von Erasmus und Luther der alte Zweifel wieder geweckt und die protestantische Kritik hat bis in die neueste Zeit allen Scharfsinn aufgeboten, um ihn immer wach zu erhalten.

8. Hier entsteht nun für uns die Frage, woher es wohl möge gekommen sein, daß der Brief an die Hebräer im ersten Jahrhundert von dem h. Clemens von Rom genau gekannt, im zweiten und dritten Jahrhundert in der abendländischen Kirche fast ganz verschwindet, dann wieder auftaucht, und von dem Ende des vierten Jahrhunderts allgemein als ein Werk des h. Paulus anerkannt wird? — Eine Notiz, welche Philastrius gibt, erleichtert uns die Beant-

wortung dieser Frage. Dieser sagt nämlich in seinem Werke *adv. Haeres. c. 87*: *Epistola ad Hebraeos non legitur propter Novatianos*. Nach dieser Andeutung müssen wir mit Hug jene Erscheinung aus dem Auftauchen der montanistischen und novatianischen Ketzereien erklären. Bekanntlich stellten diese die Behauptung auf, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könnte, besonders, daß die einmal von der Kirche Abgefallenen nicht wieder in die Gemeinschaft derselben aufgenommen werden dürften. Für diese Ansicht bot sich ihnen in der ganzen h. Schrift keine scheinbar schlagendere Stelle dar, als Hebr. 6, 4—6, und in der That berichten uns Ambrosius *de poenit. l. 2 c. 4*, Philastrius *Haeres. 89*, Theodoret und Chrysostomus zu Hebr. 6, 4, daß die Novatianer diese Stelle für ihre Ansicht geltend machten. In dem Streite mit diesen Gegnern hat nun, wie Hug sagt, die abendländische Kirche in einer Zeit, wo der Canon noch nicht förmlich festgesetzt war, und die Tradition über diesen Brief noch schwankte, auf die Richtigkeit des Briefes ganz Verzicht geleistet, um so die schärfsten Waffen der Feinde unschädlich zu machen.

9. Das sichere Resultat, welches sich aus dieser geschichtlichen Skizze ergibt, ist demnach Folgendes:

a) Der Brief an die Hebräer reicht an das apostolische Zeitalter, da der h. Clemens von Rom ihn bereits kennt.

b) Die Meinung, daß der Brief vom Apostel Paulus herrühre, befestigte sich von der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuerst in der alexandrinischen Kirche.

c) Der Ansicht der alexandrinischen Kirche pflichteten von der Mitte des dritten Jahrhunderts die übrigen morgenländischen Kirchen bei.

d) In der abendländischen Kirche hingegen spricht die Tradition der ersten drei Jahrhunderte gegen den paulinischen Ursprung des Briefes an die Hebräer. Auch der h. Hieronymus und Augustinus schwanken noch, obgleich sie sich mehr zu der Ansicht der morgenländischen Kirche hinneigen. Die am Schlusse des vierten Jahrhunderts in Nordafrika gehaltenen Synoden erklären endlich den Brief an die Hebräer für ein Werk des h. Paulus, bedienen sich jedoch dazu eines Ausdrucks, aus dem die frühere Bezweiflung der

Sache noch hervorblüht. Sie sagen nämlich in der Aufzählung der kanonischen Bücher nicht, wie später das Concil von Trident, geradezu: *quatuordecim epistolae Pauli apostoli*; sondern nachdem *Pauli apostoli epistolae tredecim* aufgeführt sind, wird hinzugefügt: *eiusdem ad Hebraeos una*. Von da an wird fast allgemein Paulus als der Verfasser des Briefes angesehen. — Wir sehen also, aus den äußern historischen Zeugnissen läßt sich die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer nicht mit völliger Sicherheit beweisen. Gehen wir jetzt zu den innern Gründen über, um zu sehen, welches Resultat uns diese geben.

10. Die innern Gründe für oder gegen die Aechtheit einer Schrift werden hergenommen a) aus einzelnen Stellen der Schrift selbst, b) aus dem Gesamtinhalte, c) aus der Sprache und endlich d) aus der ganzen äußern Anordnung der Schrift. Was nun

a) einzelne Stellen angeht, so kommen am Ende des Briefes Aeußerungen vor, die jeden mit den Briefen Pauli auch nur in etwa vertrauten Leser unwillkürlich an den Apostel Paulus und an seine erste Gefangenschaft zu Rom erinnern müssen. Der Verfasser ist gefangen (13, 19 vgl. 10, 34), hofft aber bald der Gemeinde wiedergegeben zu werden (13, 23 vgl. Phil. 2, 24); er betrachtet seine persönliche Gegenwart als sehr wichtig (13, 19. 23 vgl. Gal. 4, 19 ff. 1. Kor. 11, 34. 1. Thess. 2, 17, 18. 3, 10, 11. Röm. 1, 11—13. 14, 29), behauptet sein vorwurfsfreies Gewissen (13, 18 vgl. 1. Kor. 4, 4. Apstg. 23, 1. 24, 16), bittet um das Gebet der Gläubigen (13, 18 vgl. Röm. 15, 30. Kol. 4, 3. 1. Thess. 5, 25. 2. Thess. 3, 1). Ferner, der Verfasser steht mit dem Timotheus in demselben Verhältnisse, wie sonst der Apostel Paulus, nennt ihn seinen Bruder (13, 23 vgl. 1. Thess. 3, 2. Philem. B. 1), verspricht seine Leser in Gesellschaft des Timotheus zu besuchen. Endlich schließt er den Brief mit der dem Apostel Paulus eigenthümlichen Gruß- und Segensformel (13, 24. 25 vgl. Philem. 23—25. 1. Thess. 5, 26. 28. 2. Thess. 3, 18 u. f. w.). Alles dieses sind Andeutungen, welche auf Paulus als den Verfasser des Briefes hindeuten.

11. Dagegen spricht aber die Stelle 2, 3 entschieden gegen Paulus als den Verfasser dieses Briefes. Dort heißt es nämlich: „Wenn das durch Engel verkündigte Wort (das mosaische Gesetz) Festigkeit erhielt, und jegliche Uebertretung und jeder Ungehorsam gebührenden Lohn empfing, wie werden wir entrinnen, wenn wir ein solches (nämlich das christliche) Heil mißachtet haben? welches (Heil) anfänglich verkündigt durch den Herrn von denen, so es gehört, auf uns in gesicherter Weise ist überliefert worden (ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαίωθη).“ Hier gesellt sich offenbar der Verfasser des Briefes denjenigen bei, welche die christliche Heilslehre nicht unmittelbar von Christo, sondern durch Vermittelung seiner Jünger empfangen haben. Dies ist aber durchaus im Widerspruche mit Stellen aus andern Briefen Pauli z. B. Gal. 1, 11 ff. 2, 6. 2. Kor. 11, 5. 12, 1—5, wo überall der Apostel, fast eifersüchtig auf seine Unabhängigkeit von dem Unterrichte der übrigen Apostel, seine Lehre unmittelbar von Christo durch Offenbarung erhalten zu haben behauptet. „Denn nicht“, sagt er Gal. 1, 12, „von einem Menschen habe ich es (das Evangelium) empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi“ (vgl. Ephes. 3, 3). Schon die alten Interpreten, Theophylakt und Desumenius, haben diesen Widerspruch gefühlt, und ihn in verschiedener Weise zu lösen gesucht. Unter den Neuern suchen Hug u. A. das Gewicht dieser Stelle dadurch aufzuheben, daß sie zur Annahme einer ἀνακοίνωσις ihre Zuflucht nehmen. Der Apostel, sagen sie, spreche hier kommunikativ d. h. schließe sich mit ein in die gesellschaftlichen Zustände derer, an welche seine Rede gerichtet sei. Eine solche kommunikative Redeweise komme im gewöhnlichen Leben bei Belehrungen und Ermahnungen täglich vor, und finde sich auch häufig in den übrigen paulinischen Briefen z. B. Röm. 13, 11—14, wo es heiße: „Brüder, es ist Zeit, daß wir vom Schläfe erwachen, nicht in Trunkenheit und Unzucht leben“ u. s. w. Wolle man auch hier das „wir“ urgiren, was müsse man da nicht vom Apostel halten! Allein diese und andere Stellen z. B. Röm. 12, 6 ff., welche man gewöhnlich anführt, können mit der

vorliegenden durchaus nicht in Parallele gesetzt werden. Bei Ermahnungen findet allerdings häufig eine kommunikative Redeweise Statt, aber sie kann nur dann Statt finden, wenn der Inhalt der Ermahnungen der Art ist, daß der Redner sich füglich mit einschließen kann z. B. bei allgemein menschlichen Zuständen. Wenn aber in Beziehung auf den Inhalt der Ermahnung zwischen dem Redenden und demjenigen, an welche seine Rede gerichtet ist, ein förmlicher Gegensatz Statt findet, wie dies hier der Fall ist, so kann unmöglich eine ἀναστροφή Platz greifen. — Andere sagen, um den aus dieser Stelle hergenommenen Einwand gegen die paulinische Abfassung des Briefes zu entkräften: allerdings habe Paulus die Erkenntniß der Grundwahrheiten des Christenthums durch unmittelbare Offenbarung von Christus selbst erlangt, und in dieser Hinsicht habe er keiner Belehrung von Menschen bedurft; nicht so sei es aber mit den einzelnen Begebenheiten des Lebens Christi. Diese habe Paulus nicht durch Offenbarung, sondern durch Mittheilung von den Augen- und Ohrenzeugen empfangen. Allein diese Ausrede wird abgeschnitten, wenn man bedenkt, daß an unserer Stelle nicht von der Kunde einzelner Begebenheiten, sondern von der Heilsordnung im Allgemeinen (συνήθεια) die Rede ist. Und dann, wie ganz anders drückt der Apostel 1. Kor. 11, 12 sich in Beziehung auf die Einnahme des allerheiligsten Altarssakraments aus! Auch diese war nur eine einzelne geschichtliche Begebenheit, und doch sagt er: „Ich habe vom Herrn empfangen, daß der Herr Jesus in der Nacht, in welcher er verrathen wurde, Brod nahm“ u. s. w. Das Gewicht also, welches diese Stelle gegen die paulinische Abfassung des Briefes in die Waagschale legt, bleibt bestehen, und wir müssen den Schluß machen, daß aus einzelnen Stellen sich mit völliger Bestimmtheit weder für noch gegen die paulinische Abfassung des Briefes an die Hebräer ein Schluß ziehen läßt. Sprechen die zuerst angeführten Stellen für Paulus als den Verfasser dieses Briefes, so streitet die letzte Stelle offenbar wider ihn. — Was dann

12. b) den Lehrinhalt des Briefes angeht, so sagt darüber schon Origenes ganz richtig, „die Gedanken des Brie-

feß seien nicht verschieden von den, welche sich in den als acht anerkannten Briefen des Paulus fänden" (τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς Θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων). Diesem Urtheile des gelehrten Origenes wird gewiß jeder unbefangene und mit den paulinischen Briefen vertraute Leser beipflichten. Denn überall finden wir in dem Briefe an die Hebräer eine Auffassungsweise der christlichen Lehre, wie wir sie in den übrigen Briefen Pauli, und speciell nur in ihnen finden. Dieses im Einzelnen näher nachzuweisen, muß der Erklärung selbst vorbehalten bleiben. Wir können hier nur auf einzelne besonders hervorstechende Punkte hinweisen. Die Lehre, daß Christus nach seiner göttlichen Natur das „Bild Gottes, der Ausstrahl seiner Herrlichkeit, der Abdruck seines Wesens“ sei (1, 1—3), findet sich in dieser Form nur beim h. Paulus (vgl. 2. Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16). Dann, daß Christus sei der Mittler (μεσίτης) zwischen Gott und den Menschen, daß er uns beim Vater vertrete (7, 25 vgl. Röm. 8, 34), daß er zur Rechten des Vaters herrsche bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte (10, 12. 13 vgl. 1. Kor. 15, 25); endlich die Lehre von dem Verhältniß des A. B. zum N., daß der alte Bund zum neuen sich verhalte, wie die σάρξ zum πνεῦμα oder wie die σκιά zum σῶμα (7, 16. 8, 7. 9, 9 ff. 10, 1. 14 ff. vgl. Röm. 2, 29. 2. Kor. 3, 6. 7. Gal. 3, 3. 24. 4, 3. 9), — alle diese Lehren finden sich in derselben Form nur in den übrigen Briefen des Weltapostels. Daher gesteht auch Erasmus, im Uebrigen ein Gegner des paulinischen Ursprungs des Briefes an die Hebräer, epistolam a stilo Pauli, quod ad phrasin attinet, longe lateque quidem discrepare, sed ad spiritum et pectus Paulinum vehementer accedere.

13. Nicht bloß aber dem Lehrinhalte, sondern auch der Lehrform nach bietet der Brief an die Hebräer viele Ähnlichkeiten mit den übrigen Briefen des Apostels Paulus. Die typische Lehrweise, die im Briefe an die Hebräer durchaus vorherrscht, findet sich auch, wie bekannt, in den übrigen Schriften des Apostels, und — wenn wir etwa 1. Petr. 3, 21 ausnehmen — in keiner andern Schrift des N. T. Daß

aber die typische Lehrmethode im Briefe an die Hebräer häufiger angewandt wird, als in den andern Briefen des Apostels, könnte man sich füglich daraus erklären, daß der Brief an die Hebräer ausschließlich an Judenchristen gerichtet ist, welche mit dieser Lehrweise vertraut waren.

Aus dem Gesagten läßt sich aber noch kein bestimmter Schluß auf die paulinische Abfassung unsers Briefes ziehen. Denn die Ähnlichkeit des Lehrinhaltes und der Lehrmethode des Briefes an die Hebräer mit den übrigen Briefen Pauli ließe sich noch recht gut durch die Annahme erklären, daß ein Schüler oder vertrauter Mitarbeiter des Apostels ihn verfaßt habe. Wir kommen

14. c) zu der Sprache und dem Style des Briefes. Im Allgemeinen ist es allerdings eine gefährliche Sache, aus der Sprache und dem Style einer Schrift für oder gegen die Echtheit derselben Schlüsse zu ziehen, da bei diesem Geschäfte das subjektive Urtheil einen viel zu freien Spielraum hat, und sich gar zu leicht durch vorgefaßte Meinungen bestimmen läßt. Die tägliche Erfahrung lehrt dies zur Genüge. Allein wenn wir ganz unbefangen von dem Lesen der übrigen Briefe Pauli zu dem Briefe an die Hebräer übergehen, so dringt sich uns die Verschiedenheit der Sprache und des Styls, die in diesem Briefe herrscht, gleich auf. Was zunächst die Sprache angeht, so ist diese in dem Briefe an die Hebräer viel reiner, als in den übrigen Briefen des Apostels, und wenn wir sie auch nicht klassisch im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes nennen dürfen, so läßt sich doch in Hinsicht auf Reinheit der Sprache keine Schrift des N. T., die zweite Hälfte der Apostelgeschichte etwa ausgenommen, mit unserm Briefe vergleichen. Schon die beiden großen Sprachkenner des kirchlichen Alterthums, Origenes und der h. Hieronymus, haben dies bemerkt. Origenes sagt, der Brief an die Hebräer sei *συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικώτερα* als die übrigen Briefe des Apostels, und nimmt deshalb an, daß ein Anderer, der h. Eufas oder der h. Clemens von Rom, diesen Brief conscript hat. Ebenso sagt der h. Hieronymus, in dem Briefe an die Hebräer herrsche eine *stili sermonisque dissonantia* von den andern paulinischen Briefen; und Philastrius

(haeres. 89) berichtet ausdrücklich, die rhetorische und gefällige Sprache, die in diesem Briefe herrsche, habe bei Manchen den Verdacht erregt, daß er nicht von Paulus sei.

Um diese Sprachverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den übrigen paulinischen Briefen im Einzelnen nachzuweisen, wollen wir nicht, wie Einige thun, alle ἀπαξ λεγόμενα aufzählen, die sich in diesem Briefe vorfinden (denn ἅ. λεγ. kommen in allen Briefen Pauli vor), sondern wir wollen — mit Bleek — nur einige ganz eigenthümliche Ausdrucksweisen hervorheben. Zu den eigenthümlichen Phrasen des Briefes an die Hebräer gehört zunächst der Gebrauch von ὅθεν in der Bedeutung „weßhalb“ und ἄνπερ „wenn anders“, wofür sich sonst beim Paulus stets διὰ τοῦτο, διό, διότι und εἴγε oder εἴπερ findet. Ferner der Ausdruck εἰς τὸ διηνεγκές 7, 3 u. a. St. εἰς τὸ παντελές 7, 25 für das gewöhnliche πάντοτε. Dann der Gebrauch von μακροθυμία und μακροθυμεῖν 6, 12. 15 in der Bedeutung des „gedulbigen Abwartens, Ausbarrens“, wofür der h. Paulus sonst das Wort ὑπομονή gebraucht. Dem Briefe an die Hebräer durchaus eigenthümlich ist endlich die Bezeichnung Christi als ἱερέως, ποιμὴν und ἀποστολος 3, 1. 13, 20; ebenso auch der Ausdruck τελειοῦν mit seinen derivatis zur Bezeichnung des ganzen Erlösungswerkes sowohl von seiner subjektiven als objektiven Seite. — Nehmen wir hierzu nun noch den Umstand, auf welchen Bleek nach sorgfältiger und genauer Prüfung aufmerksam macht, daß nämlich in dem Briefe an die Hebräer die alttestamentlichen Aussprüche überall nach der LXX angeführt werden, selbst da, wo diese von dem hebräischen Texte bedeutend abweicht, wohingegen Paulus bei seinen Citaten im Allgemeinen zwar mit größerer oder geringerer Strenge der LXX folgt, aber da, wo sie vom Urtexte wesentlich abweicht, immer nach diesem citirt; — ferner, daß von den Citationsformeln καθὼς γέγραπται, ὡς γεγορ., λέγει ἡ γραφή, die in den Briefen Pauli so häufig wiederkehren, im Briefe an die Hebräer keine auch nur ein einziges Mal vorkommt — so müssen wir eingestehen, daß in der Sprache des Briefes ein bedeutendes Moment liegt, welches gegen die paulinische Abfassung desselben geltend gemacht werden kann.

15. Was dann den Styl des Briefes an die Hebräer angeht, so ist dieser, wie jeder nur in etwa aufmerksame Leser leicht fühlt, von dem der übrigen Briefe Pauli durchaus verschieden. In den andern Briefen drängt sich die überreiche Gedankenfülle des feurigen Weltapostels oft gewaltsam hervor, und dann wickelt er entweder nach der Ideenassociation Satz aus Satz hervor, oder er schiebt Zwischensätze in Hauptsätze ein, ohne irgend auf periodisches Ebenmaaß und Abrundung der Sätze Rücksicht zu nehmen. Jede längere Parenthese wird daher bei ihm meistens zu einem Anacoluth. In dem Briefe an die Hebräer hingegen schreitet die Rede überall ruhig und feierlich voran; der Periodenbau ist durchaus regelmäßig und meistens schön gerundet, Anacoluthen finden sich gar nicht; durch reichlichen Gebrauch von Participialkonstruktionen und genaue Sorgfalt in der Wortstellung gewinnt die Rede an Zierlichkeit. — Man sagt nun, um trotz dieser Stylverschiedenheit im Briefe an die Hebräer doch noch die paulinische Abfassung desselben festzuhalten, daß dieser Brief bis 13, 17 mehr einer Abhandlung, einer Homilie, als einem Briefe gleiche. In einer sorgfältig ausgearbeiteten Abhandlung finde man aber immer einen geregelten Gedankengang, eine gewähltere Sprache, einen mehr gerundeten Periodenbau, als in einem gleichsam aus dem Stegreife hingeworfenen Briefe. Allein dieser Erklärungsversuch genügt doch bei näherer Ansicht nicht. Denn wenn wir uns auch denken könnten, daß Paulus den dogmatischen Theil des Briefes, die Darstellung des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum, in ruhig fortschreitender, feierlicher Rede gegeben hätte, so würde doch gewiß in den vielen dazwischen gestreuten paränetischen Stücken hie und da das rasche Feuer des Weltapostels durchgebrochen sein. — Wir kommen

16. d) zuletzt zu der äußern Anordnung des Briefes. Alle Briefe des Weltapostels beginnen nach der Sitte des damaligen Briefstils mit der Nennung seines Namens und seiner Würde und mit einem Gruße an diejenigen, an welche sein Brief gerichtet ist. In diesem einleitenden Gruße nimmt er dann gewöhnlich den Hauptgedanken des folgenden Briefes mit auf. Dann beginnt der dogma-

tische Theil des Briefes, dem ein zweiter, paränetischer, folgt; den Schluß machen persönliche Nachrichten, Ansuchen um Fürbitte, Grüße von Einzelnen und an Einzelne und das Ganze endigt mit einem kurzen Segenswunsche. Auch der Brief an die Hebräer hat einen dogmatischen und paränetischen Theil, auch er enthält am Ende persönliche Nachrichten und schließt mit dem Ansuchen um Fürbitte und mit einem Segenswunsche; allein es fehlt diesem Briefe die Ueberschrift und der einleitende Gruß. Statt dessen hat er ein Proömium ähnlich dem des Evangelium Johannis, worin das Thema des ganzen Briefes niedergelegt ist. Dieses Fehlen der Ueberschrift fiel schon den Alten auf, und sie suchten es sich in verschiedener Weise zu erklären. Pantanus war, wie uns Eusebius (Kircheng. 6, 14) berichtet, der Meinung, die gewöhnliche Begrüßung, wie wir sie im Eingange der paulinischen Briefe lesen, habe in einer Zuschrift an die Hebräer nicht wohl Statt haben dürfen, weil die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden nicht das eigentliche Amt des Apostels gewesen sei. Clemens von Alexandrien drückt seine Ansicht darüber folgender Maßen aus: „Als Paulus an die Hebräer schrieb, welche gegen ihn eingenommen waren, hat er vorsichtig, um sie nicht zurückzu stoßen, seinen Namen nicht vorangesezt.“ Zu diesen beiden Gründen fügt Hug noch einen dritten hinzu: das Schreiben an die Hebräer, sagt er, trage bis 13, 12 mehr den Charakter einer Abhandlung, einer Homilie, als den eines Briefes. Wird doch der ganze Brief 13, 22 selbst *λόγος παρακλήσεως* „Wort des Zuspruchs“ genannt. Zu einer solchen Abhandlung würde aber der einleitende Gruß nach Art eines Briefes nicht gepaßt haben; „er wäre“, wie Hug sich ausdrückt, „mit Rücksicht auf die Gestalt des Ganzen eine Mißbildung gewesen.“ Allein alle diese Gründe sind eben nur Ausflüchte, deren Unhaltbarkeit man gleich fühlt. Würde wohl der Name des Verfassers lange unbekannt geblieben sein, auch wenn Paulus seinen Namen nicht vorsetzte? Und dann, mit welchem Nachdrucke hebt überall der h. Paulus seine apostolische Würde und seine göttliche Berufung hervor! Auch in der galatischen Gemeinde hatte sich eine dem Apostel feindselige Partei gebildet, und doch be-

gibt er seinen Brief an dieselbe mit den nachdrücklichen Worten: „Paulus, Apostel nicht von Menschen noch durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus . . .“ Kann man es sich wohl von dem feureifrigen Apostel Paulus denken, daß er den Hebräern gegenüber seinen Namen und seine Würde sollte verdeckt haben, um nicht anzustoßen? Endlich, wenn auch der Haupttheil des Briefes den Charakter einer Abhandlung hat, so gleicht er doch in seinem Schlusse ganz einem Briefe; warum fehlt also dem Eingange die Briefform? — Somit bietet auch die äußere Anordnung des Briefes an die Hebräer, mit den früher angeführten Gründen zusammengenommen, ein Moment gegen die paulinische Abfassung desselben.

17. Fassen wir alles Gesagte zusammen, so ergibt sich als Endresultat unserer bisherigen Untersuchung Folgendes: Die historischen Zeugnisse, durch welche allein mit völliger Bestimmtheit die Frage nach dem Verfasser des Briefes an die Hebräer könnte entschieden werden, sind schwankend bis zum Schlusse des vierten Jahrhunderts. Ebenso ist es mit den innern Gründen. Weisen einige Stellen am Schlusse des Briefes deutlich auf Paulus hin, so verbietet wieder eine andere, ihn als den Verfasser des Briefes anzunehmen; müssen wir auch den Lehrinhalt und die Lehrform des Briefes als paulinisch anerkennen, so nöthigt uns hinwieder die äußere Anordnung und ganz besonders die Sprache und die Schreibweise, worin der Brief abgefaßt ist, ihn dem Weltapostel abzusprechen. So durchkreuzen sich also innere und äußere Gründe und Gegengründe und lassen uns nicht zu einem bestimmten Urtheile kommen.

Was ist nun hier zu thun? Sollen wir daran verzweifeln, je den wahren Verfasser des Briefes an die Hebräer zu finden? — Wir können hier bei so bewandten Umständen allerdings nur Vermuthungen aufstellen; aber es sind Vermuthungen, für welche die größte Wahrscheinlichkeit spricht. Wenn wir nämlich mit Feilmoser annehmen, daß ein Schüler und vertrauter Mitarbeiter des Apostels den Brief als eine Art Homilie bis 13, 17 selbstständig ausgearbeitet habe, wenn wir ferner annehmen, daß der h. Paulus diese von seinem Schüler entworfene Abhandlung mit einem kurzen Zu-

sahe (13, 18 ff.), worin er von sich einige persönliche Nachrichten gibt, Grüße und den Segenswunsch hinzufügt, und wodurch er das ganze Schreiben als das seinige adoptirt, an eine bestimmte Gemeinde von Judenchristen überschickt habe, — so lösen sich auf einmal alle innern und äußern Widersprüche. Dann erklärt sich das Schwanken der Tradition in den ersten Jahrhunderten; denn man konnte da mit eben soviel Grund sagen, der Brief sei von Paulus, als er sei von einem seiner Mitarbeiter; dann ist auch bei aller Uebereinstimmung des Lehrinhalts und der Lehrform die Sprach- und Stylverschiedenheit des Briefes an die Hebräer von den paulinischen Briefen nicht mehr auffallend. Mit dieser Annahme treten wir auch dem Ausspruche des Concils von Trient, welches den Brief an die Hebräer zu den paulinischen Briefen zählt, nicht zu nahe. Denn ist der Lehrinhalt des Briefes durchaus paulinisch und hat der Apostel durch den beigefügten Zusatz ihn als eigenes Werk gleichsam adoptirt, so können wir ihn mit allem Rechte einen Brief Pauli nennen.

18. Welcher von den Schülern und Mitarbeitern des Apostels hat nun aber den Brief verfaßt? Diese letzte Frage, welche sich uns hier aufdringt, kann wiederum mit völliger Sicherheit nicht beantwortet werden. Luther war der Erste, der den Apollos für den Verfasser des Briefes an die Hebräer hielt, und diese Ansicht ist in der neuesten Zeit von Bleek mit vieler Gewandtheit vertheidigt. Von Apollos wird Apstg. 18, 24 gesagt, er sei ein *Ἀλεξανδρεὺς τὰ γένει* und ein *ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς* gewesen. Als ein Alexandriner, sagt man nun, gebe der Verfasser des Briefes an die Hebräer sich zu erkennen durch sein Geschick in der typischen Auslegung, welche damals in Alexandrien besonders geläufig war: ferner durch seine Verwandtschaft mit dem alexandrinischen Philosophen Philo in Lehrweise, Vorstellungen und selbst in einzelnen Sprachweisen. Daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer aber ein „beredter Mann und mächtig in der Schrift“ gewesen sei, bezeuge der ganze Brief hinlänglich. So annehmbar dieses Alles nun auch scheint, so tragen wir doch Bedenken, dieser Ansicht beizupflichten und zwar deshalb, weil das ganze kirchliche Alterthum durchaus von Apollos als

Verfasser des Briefes schweigt. Vielmehr schwankte von der Zeit des Clemens von Alexandrien, Tertullian und Origenes die Meinung zwischen Lukas, dem h. Clemens von Rom und Barnabas. Für Letztern spricht Tertullian in der schon oben berührten Stelle *de pudicitia* cap. 20, und der h. Hieronymus sagt *epist. VI. ad Dard.* von dem Briefe an die Hebräer: „*Licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur.*“ Allein wenn das noch vorhandene Schreiben, welches des Barnabas Namen an der Spitze trägt, ächt ist (wogegen sich allerdings manche Zweifel erheben lassen), so ist der Brief an die Hebräer gewiß nicht von demselben Verfasser. Denn jener Brief des Barnabas steht in Rücksicht sowohl seines Inhaltes als auch seiner Form zu tief unter dem Briefe an die Hebräer, als daß beide Briefe von demselben Verfasser herrühren können. Außerdem spricht auch die kirchliche Ueberlieferung mehr für den h. Lukas und für den h. Clemens von Rom. Schon Origenes konnte sich für die Meinung, daß Clemens von Rom oder Lukas den Brief geschrieben habe, auf eine frühere Ueberlieferung (*ιστορία*) berufen. Für Lukas als den Verfasser des Briefes spricht allerdings der Umstand, den schon Clemens von Alexandrien bemerkte, daß die Sprache des Briefes an die Hebräer mit der der Apostelgeschichte die größte Ähnlichkeit hat, und daß sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Wörtern und Phrasen aufzählen läßt, welche der Brief an die Hebräer mit keiner der andern neutestamentlichen Schriften, als mit denen des Lukas gemein hat. Allein wenn wir bedenken, daß von Origenes, Eusebius, Steph. Gobarus, Philastrius u. A. neben Barnabas oder Lukas immer auch der h. Clemens von Rom als Verfasser oder Uebersetzer des Briefes an die Hebräer genannt wird, wenn wir dann noch den wichtigen Umstand hinzunehmen, auf welchen schon Eusebius ¹⁾ und der h. Hieronymus ²⁾ aufmerksam machen, daß der h. Clemens von Rom in sei-

¹⁾ Hist. eccles. I. 3, 38.

²⁾ Cat. Script. eccl. c. 15: Clemens scripsit ex persona romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistolam, quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est.

nem anerkannt ächten Briefe an die Korinther nicht nur ganze Stellen wörtlich aus dem Briefe an die Hebräer anführt (vgl. oben S. 4, 3), sondern auch so viele Gedanken damit gemein hat, daß beide Briefe die größte Ähnlichkeit haben, so können wir nicht umhin, uns mit Erasmus für den h. Clemens von Rom als Concipienten des Briefes an die Hebräer zu entscheiden.

§. 2. Die ersten Empfänger des Briefes.

1. Die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer werden in der Ueberschrift durch die Worte *πρὸς Ἑβραίους* bezeichnet. Da diese Aufschrift schon bei Tertullian und Clemens von Alexandrien erscheint, so spricht sich darin die älteste Tradition über die ersten Leser des Briefes aus, wenn wir nicht gar mit Manchen diese Worte als eine vom h. Paulus selbst beigefügte Adresse ansehen wollen. Es fragt sich nur, welche unter diesem Ausdrucke *Ἑβραῖοι* speciell zu verstehen sind; denn an Judenchristen überhaupt hier zu denken, wozu der allgemeine Ausdruck *Ἑβραῖοι* verleiten könnte, verbieten die besondern Bezeichnungen und die persönlichen Verhältnisse des Verfassers zu seinen Lesern, die im Briefe selbst bezeichnet werden (vgl. 5, 11 ff. 6, 9 ff. 10, 32 ff. 12, 4, besonders 13, 7. 18 f. 23 ff.). Wenn Paulus 13, 23 verspricht, seine Leser mit Timotheus zu besuchen, so muß er doch an besondere Leser und kann nicht an die Judenchristen überhaupt gedacht haben. —

2. Nach dem biblischen und ältesten kirchlichen Sprachgebrauche hat das Wort *Ἑβραῖοι* auch eine specielle Bedeutung und bezeichnet im Gegensatze zu *Ἑλληνισταί* die hebräisch d. i. aramäisch redenden Judenchristen, also Palästinenser, wohingegen durch *Ἑλληνισταί* die griechisch redenden Judenchristen bezeichnet werden (vgl. besonders Apstg. 6, 1). Auf Judenchristen in Palästina deuten auch die Hauptmerkmale, welche der Brief selbst von der äußern Stellung und dem religiösen Zustande der Leser an die Hand gibt. Da nämlich a) in dem Briefe durchaus gar keine Beziehung auf Heidenchristen vorkommt, so müssen wir annehmen, daß die Leser des Briefes in fei-

ner Berührung mit ihnen gestanden haben. Eine solche aus bloßen Judenthristen bestehende Gemeinde möchte sich aber damals außerhalb Palästina wohl nirgends gefunden haben. Dann b) die starke Hinneigung der Leser zum Rückfalle ins Judenthum, ihre Vorliebe für den jüdischen Opferdienst, insbesondere für Opfer- und Festmahlzeiten, die der Verfasser bekämpft, lassen sich gewiß am besten bei solchen Judenthristen begreifen, welche selbst noch Augenzeugen des prächtigen Tempelkultus in Jerusalem waren. Auch weist c) die Voraussetzung des noch bestehenden, ja gleichsam noch vor Augen stehenden Tempeldienstes (vgl. 8, 4. 9, 6 ff. 10, 1 ff. 11. 13, 10 f.), die Schmach, welche die Leser von ihren Volksgenossen zu dulden hatten (13, 13), nach Palästina hin. Hier hatten die Christen bereits Mißhandlungen, öffentliche Beschimpfungen, Plünderungen ihrer Habe (10, 32 ff. vgl. Apstg. 8, 1; 26, 10 ff.) zu erdulden gehabt. Endlich d) leiten die Worte 13, 7: „Gedenket eurer Vorseher, sehet auf den Ausgang ihres Wandels, folget nach ihrem Glauben“ direkt auf die Gemeinde in Jerusalem, wo schon der h. Stephanus und Jakobus ihr Blut für den Glauben vergossen hatten. Auch die Stelle 13, 12, wo es ohne weitere Bestimmung heißt, Christus habe gelitten *ἔσω τῆς πύλης* „außen vor dem Thore“, scheint Leser vor- auszusetzen, welche in oder bei der Stadt Jerusalem lebten. Wir müssen also durchaus dem Clemens v. Alex., Eusebius, Hieronymus und Chrysostomus beistimmen, welche behaupten, daß palästinensische Judenthristen die ersten Empfänger des Briefes an die Hebräer gewesen seien. Auch die meisten neuern Exegeten sind dieser Ansicht beigetreten.

§. 3. Die Ursprache des Briefes.

1. Wenn, wie wir eben gezeigt haben, die ersten Leser des Briefes Judenthristen in Palästina waren, so sollte man von vorn herein vermuthen, daß derselbe ursprünglich in dem landesüblichen Dialekte nämlich aramäisch oder doch wenigstens hebräisch geschrieben und erst später ins Griechische übersetzt sei. Und wirklich behaupten mehrere RAB., Clemens von Alexandrien, Eusebius, Hieronymus und Andere

nach ihnen, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt und von dem h. Lukas oder vom h. Clemens ins Griechische übersetzt sei. Allein diese Behauptung beruhete nicht auf einem geschichtlichen Zeugnisse (denn das ganze Alterthum kennt keinen, der je eine hebräische Ur- oder Abschrift gesehen), sondern auf kritischen Vermuthungen, um sich die Verschiedenheit der Sprache dieses Briefes von den übrigen paulinischen Briefen zu erklären. Daher läßt auch der gelehrte Origenes diese Behauptung seines Lehrers ganz fallen, und sucht die Sprachverschiedenheit anders zu erklären. Wir sind also in der Untersuchung über die Ursprache des Briefes an die Hebräer auf innere Gründe hingewiesen und aus diesen haben Hug und Andere bis zur vollen Evidenz bewiesen, daß der Brief ursprünglich griechisch geschrieben sei.

2. Die Gründe für diesen Beweis werden hergenommen zuerst aus dem Styl und der Schreibart des Briefes. Der Styl des Briefes ist für eine Uebersetzung viel zu voll und fließend, und es herrscht darin ein Periodenbau, dessen die hebräische und aramäische Sprache überhaupt gar nicht fähig ist. Dies scheint auch der h. Hieronymus, sonst ein Vertheidiger des hebräischen Urtextes, wohl gefühlt zu haben; denn er nimmt eine Verschönerung durch den Uebersetzer an. Er sagt: *Scripserat (Paulus) ut Hebraeus Hebraeis hebraice i. e. suo eloquio dissertissime, ut ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo eloquentius verterentur in Graecum. Und: Quem (Clementem) aiunt ipsi (Paulo) adiunctum sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone.* — Dann beruft man sich ferner mit Recht auf die in dem Briefe vorkommenden Paronomastien d. h. Verbindungen ähnlich klingender Wörter z. B. 5, 8: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν. 13, 14: οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν u. s. w. Solche Paronomastien lassen sich in Uebersetzungen sehr schwer anbringen und sie sind in dem Briefe an die Hebräer zu zahlreich, als daß sie aus Zufall sollten entstanden sein.

3. Der schlagendste Beweis für den griechischen Urtext des Briefes an die Hebräer liegt aber in dem Umstande,

daß der Verfasser immer nach der LXX citirt, selbst auch da, wo diese von dem hebräischen Texte abweicht. Die Annahme, daß der Uebersetzer in seiner Uebersetzung die hebräischen Citate aus dem A. T. mit denen der LXX vertauscht habe, ist deshalb nicht statthast, weil bisweilen das ganze Argument sich gerade um ein vom hebräischen Texte abweichendes Wort der LXX dreht. Wir wollen hier nur die bedeutendsten Stellen anführen. So sagt der Verfasser 10, 5 ff., daß Christus durch die einmalige Darbringung seines Leibes alle Menschen entsündigt und die alttestamentlichen Opfer aufgehoben habe, und er beruft sich hierfür auf die Stelle Ps. 40, 7, wo es nach der LXX heißt: *σῶμα κατηρίσω μοι*. Diese Worte bestimmen hier den ganzen Gedankengang. Statt dieser Worte der LXX: „Du hast mir einen Leib bereitet“ hat nun aber der hebräische Text: *נִזְנִים כָּרִיתָ לִּי* „Ohren hast du mir durchbohrt.“ Nehmen wir also an, der Verfasser habe ursprünglich hebräisch geschrieben, so fällt die ganze Beweisführung in sich zusammen. — Ferner Habak. 2, 4 heißt es nach dem hebräischen Texte wörtlich so: „Siehe vermessen nicht gerade ist seine Seele in ihm.“ Die LXX aber übersetzt diese Stelle mit: *ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχὴ μου ἐν αὐτῷ* „wenn er sich jaghaft zurückzieht, so hat meine Seele keinen Gefallen an ihm.“ Nur diese vom hebräischen Texte abweichende Uebersetzung und nicht den hebräischen Text selbst konnte der Verfasser brauchen, um den Gegensatz zwischen *ὑποστολή* und *πίστις* hervorzuheben, wie er 10, 39 thut. — Weil endlich die LXX Ps. 8, 6. 97, 7 das Wort *מַלְאָכָיו* mit *ἄγγελοι* übersetzt, konnte der Verfasser des Briefes an die Hebräer 2, 6—8 auf diese Stellen den Beweis gründen, daß Christus über die Engel erhoben, aber für kurze Zeit unter dieselben erniedrigt worden sei. — Hug hebt zum Beweise, daß der Brief an die Hebräer ursprünglich griechisch geschrieben sei, besonders noch das Wort *διαθήκη* hervor, welches der Verfasser 9, 15 ff. zuerst in der Bedeutung von Bund, dann aber in der Bedeutung von Vermächtniß gebraucht und auf letztere Bedeutung den Beweis gründet, daß Christus sterben mußte. Hätte, sagt Hug, der Verfasser ursprünglich hebräisch geschrieben, so hätte er hier das

Wort **בְּרִית** gebrauchen müssen; dieses Wort hat aber nur die Bedeutung von **Bund**, niemals die von **Vermächtniß**, und somit hätte im Hebräischen die ganze Beweisführung nicht gepaßt. Allein mit Recht ist hiergegen von Andern bemerkt worden, daß das Aramäische **בְּרִיתָא** und **כֵּן** beide Bedeutungen zulasse, dieser Grund also die Annahme nicht ausschließe, daß der Verfasser ursprünglich aramäisch geschrieben habe.

4. Aber wie konnte der Verfasser an Leser, deren Muttersprache die aramäische war, griechisch schreiben? Diese Frage beantwortet sich leicht durch die Bemerkung, daß damals in Palästina das Griechische allgemein bekannt war. Um dieses aber nachzuweisen, genügt es auf die Stelle Apg. 21, 40 hinzuweisen. Dort verlangt der Apostel Paulus zu Jerusalem bei einem gegen ihn entstandenen Auflauf zum Volke zu sprechen; dasselbe erwartet von ihm eine Anrede in griechischer Sprache; da er aber aramäisch zu sprechen beginnt, werden sie noch stiller und hören aufmerksamer zu. Die Erwartung einer griechischen Anrede setzt aber voraus, daß die Zuhörer dieser Sprache mächtig waren. Auch der allgemeine Gebrauch der LXX bei den palästinischen Juden ist hier nicht unberücksichtigt zu lassen.

§. 4. Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

1. Was zunächst den Ort der Abfassung des Briefes angeht, so hängt die Bestimmung desselben zum Theil von der Erklärung der Stelle 13, 24 ab. Dort sagt der Verfasser: „Es grüßen euch *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*.“ Viele neuere Ausleger erklären diesen Ausdruck dahin, daß er „aus Italien Gekommene, Flüchtlinge aus Italien“ bezeichne. Nach dieser Erklärung deuteten dann diese Worte auf einen andern Abfassungsort als Italien; denn von dem „aus Italien Gekommenen“ konnte der Verfasser nur grüßen, wenn er sich selbst nicht in Italien befand. Allein diese Deutung ist von der exegetischen Tradition durchaus verlassen. Alle ältere Interpreten faßten den Ausdruck *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* als eine Umschreibung des *gentile* = *Ἰταλιῶται*, so daß also dadurch italienische Christen, vom

benen der Verfasser grüßt, bezeichnet werden. Daß die Lokalpräpositionen ἀπὸ und ἐκ häufig zu solchen Umschreibungen des gentile gebraucht werden, läßt sich leicht nachweisen. So bezeichnet Apstg. 17, 13 οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονικῆς Ἰουδαῖοι nicht: „Juden die von Thessalonich gekommen sind“, sondern „Juden zu Thessalonich, thessalonichsche Juden.“ Ganz ähnlich bezeichnet der Ausdruck οἱ ἀπὸ χώρας nicht bloß qui rure veniunt, sondern auch qui rure degunt d. i. „Landleute.“ Hiernach ist also der Brief in Italien verfaßt. Dafür stimmen auch die Unterschriften der alten Codices: ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης oder ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.

2. Nähere Bestimmungen über den Ort und zugleich auch über die Zeit der Abfassung des Briefes ergeben sich aus 13, 19. 23. Wie wir aus diesen Stellen sehen, ist der Verfasser gefangen, hofft aber in Kurzem seinen Lesern wiedergegeben zu werden; Timotheus ist bereits in Freiheit gesetzt und nicht mehr beim Verfasser anwesend, als er diesen Brief schrieb; er hofft aber, daß er bald zu ihm zurückkehrt, dann will er mit diesem seine Leser besuchen. Alles dieses weist auf die Gefangenschaft des Apostels zu Rom hin und zwar, wenn wir Andeutungen aus seinen andern Briefen hinzunehmen, auf die letzte Periode der ersten römischen Gefangenschaft. In dem Briefe an die Philipper nämlich, welchen der Apostel in dieser ersten römischen Gefangenschaft schrieb, verspricht er diesen, sobald seine Sache in Rom sich völlig entschieden habe, ihnen den Timotheus zu senden. Denn er wollte selbst über Macedonien nach Kleinasien gehen; im Briefe an Philemon B. 22 bestellt er sich schon eine Herberge bei diesem in Kolossä. Bevor er aber diese Reise antrat, mußte er erst von dem Stande der Dinge in diesen Gegenden Kunde einziehen, um sich nicht zwecklos seinen Feinden aussetzen (vgl. Röm. 15, 23. Apstg. 20, 3). Diese Kunde sollte nun Timotheus einziehen; und wenn dieser, sagt der Apostel hier 13, 23, bald zurückkehrt, will er auch seine Leser besuchen, will er seine Reise über Kleinasien hinaus bis nach Palästina ausdehnen. Ob der h. Paulus diesen Plan ausgeführt habe, ist unbekannt. Der Brief an die Hebräer wurde also verfaßt in

Rom kurz vor dem Ende der ersten Gefangenschaft des Apostels daselbst, also etwa im Anfange des Jahres 63 n. Chr. (S. allg. Einl. S. 50.)

§. 5. Zweck, Inhalt und Wichtigkeit des Briefes.

1. Am Schlusse des Briefes 13, 22 wird das ganze vorhergehende Schreiben ein *λόγος τῆς παρακλήσεως* „ein Wort des Zuspruchs, der Ermahnung“ genannt, und mit dieser Benennung wird der eigentliche Zweck des Briefes hinlänglich angedeutet. Der h. Verfasser will, wie aus dem ganzen Inhalte sich ergibt, seine Leser, Judenthristen in Palästina, vor Abfall vom Christenthume und Rückfall ins Judenthum nachdrücklichst warnen und sie zum festen Bestande im Glauben dringend ermahnen. Die ersten Judenthristen nämlich zogen sich nicht gleich bei ihrem Uebertritte zum Christenthume von der religiösen Gemeinschaft mit ihren Volksgenossen zurück, sondern nach dem Beispiele Christi und der Apostel nahmen sie noch immer Theil an den jüdischen Festen, an den gottesdienstlichen Versammlungen, Opfern u. s. w. Obwohl Christen blieben die meisten von ihnen treue Beobachter des moaischen Gesetzes. Dies konnte geduldet werden, so lange der Mittelpunkt des jüdischen Cultus, Jerusalem und der Tempel noch bestand; nur durfte man nicht die Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes als durchaus nothwendig für den Christen erklären. Allein auch hierzu waren viele Judenthristen geneigt. Viele betrachteten das Christenthum nur als eine höhere Stufe des Judenthums und meinten, daß die Heiden nothwendig den Durchgang durch das Judenthum nehmen mußten, wenn sie in das Christenthum eintreten wollten. Sie waren daher unwillig, als sie vernahmen, daß die Heiden ohne Weiteres in die Kirche Christi aufgenommen wurden (Apg. 11, 2. 3) und dieser Unwille steigerte sich noch mehr, als sie hörten, daß Paulus überall den Heiden verkünde, daß der Christ als solcher frei sei vom alttestamentlichen Gesetze. Diese Lehre von der christlichen Freiheit brachte eine gewaltige Gährung unter den Judenthristen in Palästina hervor und ein großer Theil von ihnen trat in eine scharfe Opposition zum h. Pau —

Ins. Diese Opposition steigerte dann noch ihren Eifer für die alte Religionsordnung, ihre Hingebung an die altgesetzlichen Formen, und da sie ohne Zweifel von ihren Stammesgenossen ihres christlichen Glaubens wegen Spott und Hohn zu erbulden hatten, und der Tempel mit seinem glanzvollen Cultus noch immer vor ihren Augen da stand, so wurden Manche wankend in ihrem Glauben und schwebten in Gefahr, ins Judenthum zurückzufallen. Vor diesem Rückfall will nun der h. Verfasser seine Leser warnen und sie zum treuen Festhalten am christlichen Glauben ermahnen.

2. Um aber seiner Warnung und Ermahnung eine feste Grundlage zu geben, vergleicht er den alten Bund mit dem neuen von Christo gestifteten Bunde, und zeigt die Vorzüge des letztern vor dem erstern. Dieß geschieht vorzüglich von Kap. 1, 1 — 10, 18; man kann daher diesen Theil füglich den dogmatischen nennen. Als Vergleichungspunkte sind hier, wie es ganz in der Natur der Sache lag, drei hervorgehoben, und hiernach zerfällt der dogmatische Theil in drei Abschnitte:

I. Der erste Abschnitt handelt vom Mittleramte 1, 1 — 4, 13. Den alten Bund vermittelten nach der jüdischen Tradition die Engel und zwar durch Moses; der Vermittler des neuen Bundes ist Christus. Christus aber ist erhaben

a) über die Engel, denn Christus ist es, durch den Gott die Welt erschaffen hat und erhält; er ist der Ausstrahl der göttlichen Herrlichkeit, der Abdruck des göttlichen Wesens; er ist der Sohn Gottes, die Engel aber sind nur dienende Geister, gesandt zum Dienste der Menschen. Zwar ist Christus als Mensch scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber diese Erniedrigung geschah nur für eine kurze Zeit, und zwar zur Erlösung des Menschengeschlechtes. Dann hat Gott ihn auch als Menschen erhöht und über Alles, also auch über die Engel gesetzt. Kap. 1 und 2. — Christus ist erhaben

b) über Moses und zwar erhaben über ihn in demselben Maße, als der Erbauer eines Hauses über das Haus selbst, der Sohn und Erbe des Hauses über

den Knecht erhaben ist. Kap. 3, 1—6. An die dogmatische Exposition schließt sich dann eine nachdrückliche Warnung vor Unglauben und Abfall. Kap. 3, — 4, 13.

II. Im zweiten Abschnitte wird gehandelt vom Priestertume Kap. 4, 14 — 8, 13. Nachdem mit wenig Worten das Wesen des Priestertums überhaupt angegeben ist, wird die Vergleichung des Priestertums Christi mit dem alttestamentlichen Priestertume im Einzelnen durchgeführt:

- a) das Priestertum des A. B. war nach der Ordnung des Aaron; Christus aber ist Hoherpriester des N. B. nach der Ordnung des Melchisedek. Melchisedek aber stand höher als Abraham, wie schon daraus erhellt, daß er von diesem den Zehnten empfing und ihn segnete; um so mehr war er also auch erhaben über die Nachkommen Abraham's, über Aaron und die aaronitischen Priester. Somit ist also das Priestertum des N. B., welches nach der Ordnung des Melchisedek ist, höher, als das des A. B., welches nach der Ordnung des Aaron war.
- b) Die Hohenpriester des A. B. wechselten durch den Tod. Christus aber bleibt für immer der Hohepriester des N. B.
- c) Der Hohepriester des A. B. war, wie das ganze Volk selbst mit Sünden behaftet, und mußte deshalb zuerst für seine eigenen Sünden Opfer bringen, ehe er die Sünden des Volkes sühnen konnte. Christus aber war ohne Sünde und konnte deshalb ein reines und unbeflecktes Opfer darbringen.
- d) Christus ist Hoherpriester im Himmel; die Priester des A. B. sind es im irdischen Tempel. — Dieser letzte Punkt bildet den Uebergang zum

III. dritten Abschnitte, in welchem von der Cultusstätte und dem Opfer die Rede ist. Kap. 9, 1 — 10, 18

- a) Die jüdische Cultusstätte war nur ein Vorbild des himmlischen Heiligtums, in welches Christus, unser Hoherpriester, eingegangen ist.

b) Die Thieropfer des A. B. vermochten nicht die Menschen wahrhaft innerlich zu reinigen und von ihrem Schuldbewußtsein zu befreien; ihre oftmalige Wiederholung beweiset dies hinlänglich. Sie sollten nur in dem Menschen das Bewußtsein der Schuld fortwährend wach erhalten und vorbildlich hindeuten auf das eine Opfer des Gehorsams, welches Christus darbrachte und durch welches er die Erlösung für alle Zeiten und Geschlechter vollbrachte.

Soweit die dogmatische Beweisführung dieses Briefes; sie ist aber nur die Folie für die Ermahnungen und Warnungen, nur die Basis, auf welche der h. Verfasser seinen Beweis über die große Gefahr des Abfalles vom Glauben stützt.

Der zweite Theil, den man den paränetischen nennen kann, von Kap. 10, 19 — 13, 25, enthält zuerst eine Ermunterung zum standhaften Verharren im Glauben, indem der h. Verfasser hinweist auf den hohen Werth des Glaubens und auf die Beispiele der Glaubenshelden des A. T. Dann folgen Ermahnungen zur Geduld im Leiden, und zuletzt persönliche Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

3. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ergibt sich schon von selbst die hohe Wichtigkeit des Briefes an die Hebräer. In keiner Schrift des neutestamentlichen Canons wird uns die Bedeutung des alten Bundes und sein Verhältniß zum Neuen so allseitig und klar dargestellt als eben in diesem Briefe. Was der h. Verfasser 10, 1 selbst sagt, daß der A. B. der Schatten, das Vorbild des N. B. sei, ist der Grundgedanke, der sich durch den ganzen Brief zieht, und mit wunderbarer Tiefe wird überall die typische Bedeutung des A. T. nachgewiesen. Der Brief an die Hebräer ist daher die beste Einleitung ins A. T., und wer zum wahren Verständniß nicht des Buchstabens sondern des Geistes der h. Bücher des A. T. gelangen will, der muß durch ihn den Durchgang nehmen. Außerdem ist es die wichtige Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi und seinem Opfer, welche in diesem Briefe ihre allseitige Betrachtung findet.

Erster, dogmatischer Theil.

(1, 1 — 10, 18.)

E r s t e r A b s c h n i t t.

Christus, der Mittler des neuen Bundes ist erhaben über die Engel und über Moses.

(1, 1 — 4, 13.)

§. 1. Christi Erhabenheit über alle Engel.

1, 1 — 2, 4.

Gleich im Anfange B. 1—3 legt der Verfasser das Thema des ganzen Briefes, den Vorzug des N. B. dem A., in wenigen aber äußerst kräftigen Zügen vor: die frühern Offenbarungen Gottes im A. B. bezeugten nur, wie einzelne Blitzstrahlen, nun und dann allgemeine Finsterniß; in Christo aber, dem Sohne Gottes, durch den Gott die Welt erschuf und fortwährend er erschien uns der Ausstrahl der Herrlichkeit, der Abdruck Wesenheit Gottes selbst, ging uns gleichsam die Sonne der Wahrheit auf, die alles Dunkel verscheucht. Sofort dann die Erhabenheit Christi über alle Engel aus St. des A. T. nachgewiesen und daran eine Ermahnung Festhalten am Glauben geknüpft.

B. 1 ff. „Nachdem in vielfältiger und viartiger Weise vordem Gott zu den Vätern redet durch die Propheten, hat er in diesen Tagen zu uns geredet im Sohne, welcher gesetzt hat zum Erben von Allem, durch welchen er auch die Welten erschaffen hat; wel

als der, der da ist der Ausstrahl seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens und der Alles trägt durch das Wort seiner Macht, nachdem er Reinigung von Sünden vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe, indem er einen um so höhern Vorzug vor den Engeln erlangt hat, je vorzüglicher der Name ist, den er vor ihnen ererbt hat. — Dieser Eingang hat Aehnlichkeit mit dem Proömium des Evangeliums Joh. 1, 1—14. Die beiden Adverbia πολυμερῶς und πολυτρόπως sind keine bloße rhetorische Amplifikation und beide zusammen gleichbedeutend mit διαφόρως, wie der h. Chrysostomus will; sondern jenes bezieht sich auf die verschiedenen Perioden und Maaße, dieses auf die verschiedenen Arten der alttestamentlichen Offenbarung. Im A. B. offenbarte Gott die Wahrheit πολυμερῶς „vieltheilig“ d. i. bruchstückweise, bald durch den Einen dieses, bald durch den Andern jenes verkündend, z. B. durch den Propheten Jesaias die Geburt des Messias von einer Jungfrau, sein Leiden, durch Daniel die Zeit seiner Ankunft, durch Jonas sein Begräbniß, durch Malachias die Ankunft des Vorläufers Christi u. s. w. — im N. B. aber hat Gott die ganze volle Wahrheit im Sohne, welchem er den Geist ohne Maaß (οὐκ ἐκ μέτρου Joh. 3, 34) gab, geoffenbart. Ferner im A. B. offenbarte Gott die Wahrheit πολυτρόπως verschiedenartig, bald durch Träume, bald durch Verzücungen, bald durch Erscheinungen, bald durch Aussprachen u. s. w. — im N. B. aber offenbarte sich die Wahrheit wesentlich, sichtbar im fleischgewordenen Sohne. αἰῶναι steht hier im Gegensatze zu dem folgenden ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν, und bezeichnet die ganze Zeit des A. B. Der Ausdruck nämlich ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡ. ist eine Uebersetzung des hebräischen בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים, durch welche Phrase im A. T. die Zeit des Messiasreiches, als der letzten und höchsten Entwicklung des Gottesreiches auf Erden, bezeichnet wurde, und welche von den LXX bald durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις (Ies. 2, 2), bald durch ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν (1. Mos. 49 1. 5. Mos. 32, 10 u. a.), bald endlich wie hier durch ἐπ' ἐσχάτου τ. ἡ. (4. Mos. 24, 14.

Dan. 10, 14) übersetzt wird. Von den h. Schriftstellern des N. T. gebraucht hat der Ausdruck eine doppelte Bedeutung. Steht er, wie hier, im Gegensatz zu der alttestamentlichen Vorzeit, so bezeichnet er die christliche Weltzeit, mithin die Gegenwart (vgl. den Ausdruck ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων 9, 26). Wenn aber von etwas noch Zukünftigem die Rede ist, so bezeichnet der Ausdruck die Zeit, welche der zweiten Ankunft Christi unmittelbar vorhergeht, vgl. 2. Tim. 3, 1. 2. Petr. 3, 3. — Der Gebrauch des λαλεῖν im Sinne von „göttlicher Offenbarung“, wie das hebräische נִבֵּא ist unserm Briefe eigenthümlich, vgl. 2, 2. 9, 19. 11, 18 u. a. St. — Das ἐν τοῖς προφήταις steht dem ἐν νύῳ gegenüber: Im A. B. hat Gott geredet durch die Propheten, die bloße Menschen waren; jetzt aber hat er gesprochen durch einen, der mehr als Prophet, der Sohn ist; daher auch ἐν νύῳ ohne Artikel. Die Präp. ἐν ist hier, wie oft im N. T. = διὰ, dem hebräischen בְּ entsprechend.

B. 2. 3. In diesen Relativsätzen wird nun der Sohn, durch welchen Gott geredet hat, nach seiner göttlichen und menschlichen Natur und Wesenheit näher beschrieben. Er ist a) der Erbe und somit auch der Herr des ganzen Weltalls: ἐν ἔθρει κληρονόμον πάντων. „Sohn“ und „Erbe“ sind beim Apostel Paulus korrelate Begriffe vgl. Gal. 4, 7: „Wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott.“ Röm. 8, 17. Ebenso bezeichnet κληρονόμος und κληρονομία nach alttestamentlichem Sprachgebrauche nicht bloß unser „Erbe“ und „Erbenschaft“, sondern auch zugleich „Herr“ und „Herrschaft“ (vgl. Ps. 2, 8). Also als Sohn ist Christus der Erbe und Herr von Allem. πάντων als Neutrum bezeichnet hier wie Kol. 1, 16 die Gesamtheit aller Dinge. Es heißt hier aber ἔθρει und nicht ἐστὶ und mit Recht deuten schon der h. Chrysostomus, Theodoret u. A. diesen Ausdruck auf die menschliche Natur in Christo. Als Gott war Christus vom Anfange an der Herr aller Dinge, weil durch ihn Alles erschaffen war; als Mensch ist er aber in der Zeit Erbe und Herr von Allem geworden und zwar dadurch, daß er als Gottmensch die zweite Schöpfung d. i. die Erbs-

sung der ganzen Kreatur vollbrachte. Dadurch hat Christus sich ein gottmenschliches Reich gegründet, und jemehr dieses sein Erlösungswerk in die Herzen der Menschen Eingang findet, desto weiter verbreitet sich sein Reich, seine Herrschaft, bis zuletzt Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legt und der Gottmensch am Ende der Tage wiedererscheint, um sein volles Erbe anzutreten. — Der Sohn ist b) Vermittler der Schöpfung: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Wie das καὶ andeutet, enthält dieser Satz zugleich den Grund zu dem vorhergehenden ὅν ἐθῆκεν κ. τ. λ. Christus ist zum Erben eingesetzt, weil er es auch ist, „durch welchen Gott die Welten geschaffen hat.“ Nur weil Christus als zweite Person in der Gottheit der Vermittler der ersten Schöpfung war, konnte er als Gottmensch auch der Vermittler der zweiten Schöpfung, der Erlösung, und somit Erbe von Allem werden. Das διὰ ist hier nicht mit „wegen“, sondern mit „durch“ zu übersetzen; denn es soll nicht die causa finalis, sondern die causa instrumentalis bezeichnen. Αἰών heißt wie das hebräische עוֹלָם zunächst die Weltzeit; dann aber auch das, was in der Zeit ist, die Welt selbst. — Dasselbe, was hier vom Sohne ausgesagt wird, sagt der h. Johannes 1, 3. 10 vom göttlichen Logos: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο... ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Besonders ist hier zu vergleichen die Stelle Kol. 1, 15 ff., wo der Apostel Christum „das Bild des unsichtbaren Gottes, den vor aller Kreatur Erzeugten“ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) nennt, und dann begründend fortfährt: „denn durch ihn ist Alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare... Alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen (πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται).“ In der innern ewigen Selbstoffenbarung, worin die Eine Gottheit zur Dreipersonlichkeit sich entfaltet, schaut der Vater sich selbst im Sohne durch den h. Geist. Eben weil aber der Vater im Sohne sich selbst schaut, schaut er in ihm von Ewigkeit her auch alle seine Werke, die er in der Zeit schaffen will. Der Sohn ist also, wie das Princip der Offenbarung Gottes ad intra, so auch der Träger aller Offenbarungen Gottes ad extra; er ist somit der Vermittler (διὰ) sowohl der ersten

materiellen Schöpfung, als auch der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlösung. — Schon beim Philo findet sich Lehre, wenn er z. B. de Monarch. lib. II. §. 5 sagt: γος δὲ ἐστὶν εἰκὼν Θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. Nur lief bei ihm diese Lehre vom Logos Gottes in Pantheismus aus, und bei aller Ähnlichkeit Ausdruckes herrscht doch zwischen ihm und dem Apostel himmelweiter Unterschied. — Der Sohn ist c) wie der Vater von Ewigkeit und mit diesem von gleicher Weisheit: ὅς ᾤν ἀπαύγασμα τ. δ.... Das Wort ἀπαύγασμα hat eine doppelte Bedeutung; es heißt sowohl Ausstrahl als auch Rückstrahl, Abglanz. In der letzteren Bedeutung finden wir das Wort auch beim Philo, der den menschlichen Geist τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖο ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα nennt, und in eben dieser Bedeutung fassen wir es hier nach dem Vorgange fast griechischen NBB. δόξα ist der Glanz und in dieser ursprünglichen Bedeutung ist das Wort auch hier zu fassen. Das dem ganzen Ausdrucke ἀπαύγ. τ. δόξης Grunde liegende Bild ist hergenommen vom Lichte, denn überhaupt die h. Schrift es liebt, Gottes Wesen, in sich klare, kräftige, und die Menschen erhellende, in dem Symbole des Lichtes darzustellen. Wenn also Concilium von Nicäa den Sohn Gottes als φῶς ἐκ τός bezeichnet, so drückt es dasselbe aus, als wenn der h. Verfasser hier den Sohn „den Ausstrahl des Glanz Gottes“ nennt. Wollen wir dieses Symbol weiter aufklären, so liegt, da das Licht gleich bei seinem Entstehen neuen Glanz allumher ausstrahlt, in dem ἀπαύγασμα indirekt die Coäternität des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen, wie dieses schon der h. Gregor von Nyssa merkt. Wie hier der Sohn, so wird Weisb. 7, 26 göttliche σοφία genannt das ἀπαύγασμα φωτός αὐτοῦ und die ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης. — Der Sohn heißt ferner: χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως. Das χαράκτηρ (von χαράσσειν, welches ohne Zweifel mit hebräischen שִׁחַ, חָח zusammenhängt und „einschnitten“ bedeutet) bezeichnet zunächst das „Gepräge“ z. B. eines Siegels; dann das „Geprägte“ selbst, der Abdruck. In d

Sinne sagt der h. Clemens von Rom in dem Briefe an die Korinther Kap. 33 vom Menschen, er sei der Abdruck des Bildes Gottes, τῆς τοῦ Θεοῦ εἰκόνας χαρακτήρ. In dieser letztern Bedeutung müssen wir das Wort auch hier fassen wegen des folgenden Genit. τῆς ὑποστάσεως. — Das Wort ὑπόστασις bezeichnet zunächst: „die Unterlage, Grundlage, fundamentum“; dann im geistigen Sinne: „die Zuversicht, das feste Vertrauen“, als worauf die Seele gleichsam ruht. In dieser letztern Bedeutung gebraucht die LXX das Wort für das hebräische נִלְחִין und נִרְבֵּן. Gewöhnlich aber bezeichnet das Wort bei griechischen Schriftstellern das, worin eine Sache im eigentlichsten Sinne besteht und ruht, das Wesen eines Dinges, die Substanz, wo es dann soviel ist als οὐσία, essentia. Bei den RBB. kommt ὑπόστασις auch in der Bedeutung von πρόσωπον „Person“ vor, wenn sie z. B. sagen, in Gott gebe es drei ὑποστάσεις, ebenso wie das lateinische substantia später in dem Sinne von subsistentia, id quod per se subsistit i. e. persona, sich findet. Da sich aber nicht nachweisen läßt, daß das Wort in dem Zeitalter unsers Briefes schon in dieser Bedeutung üblich gewesen sei, so fassen wir es hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Wesenheit.“ Ist aber der Sohn „der Abdruck der Wesenheit Gottes“, hat Gott in ihm seine Wesenheit ausgeprägt, so ist der Sohn auch konsubstantial, von gleicher Wesenheit, mit dem Vater. Die eine Wesenheit Gottes ist gleichmäßig in den drei göttlichen Personen ausgeprägt, ohne daß jedoch diese Wesenheit als ein Viertes neben den drei göttlichen Personen existirt. Das ist das Mysterium, welches die Theologen circuminsessio oder συμπειχωρήσις nennen. — Wie der Sohn der Vermittler der Schöpfung, derjenige ist, durch welchen der ewige Gedanke Gottes von der Welt in die sichtbare Wirklichkeit übersetzt wurde B. 2, so ist er auch d) der fortwährende Erhalter der Welt: φέρων τε τὰ πάντα κ. τ. λ. Die Vulgata übersetzt portansque; da sie aber das erste Participiū ὢν B. 3 mit cum sit aufgelöst hat, so müßte hier eigentlich portetque stehen. φέρειν bezeichnet, wie das lateinische sustinere, im geistigen Sinne soviel als „erhalten.“ Eben weil der Logos der Urtypus aller Dinge

ist, die ewigen Ideen aller Dinge in ihm ruhen; ist der Sohn es auch, der Alles trägt und erhält und zwar τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Man faßt diesen Ausdruck gewöhnlich als einen Hebraismus, so daß der Genitiv δυνάμεως hier adjektivische Bedeutung hätte und τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ für τῷ ῥήματι αὐτοῦ τῷ δυνατῷ stände; allein diese Annahme ist unnöthig. Vielmehr ist „durch das Wort seiner Macht“ soviel als: „durch das Wort, das seiner Macht angehört, wodurch diese seine Macht wirksam wird.“ Wie es nur eines Wortes bedurfte, um die Welt ins Dasein zu rufen (Genes. 1, 3 ff.), so bedarf es wiederum nur des Wortes, um Alles zu erhalten. Indirekt liegt dann in diesem Ausdrucke ausgesprochen, daß auch die Erhaltung der Welt eine fortwährende Schöpfung sei. Ob wir αὐτοῦ, oder mit Lachmann, Tischendorf αὐτοῦ lesen, macht im Sinne keinen Unterschied; denn auch letzteres muß auf den Sohn bezogen werden. — Wie der Sohn der Schöpfer und fortwährende Erhalter der Welt ist, so ist er endlich e) der Urheber der zweiten geistigen Schöpfung, der Erlöser von Sünden: καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος. Die Vulgata übersetzt: purgationem faciens; genauer nach dem Griechischen wäre die Uebersetzung purgatione peccatorum facta sedet etc. Die Ausdrücke καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαρίζειν, καθαιρεῖν sind wie die entsprechenden τελειοῦν, ἁγιάζειν in unserm Briefe häufig vorkommende termini, welche die priesterliche Thätigkeit des Erlösers und ihre Wirkung als Rechtfertigung und Heiligung des Menschen bezeichnen. Diese Rechtfertigung, diese Reinigung von Sünden vollbrachte Christus objektiv durch sein Gehorsamsopfer, durch seine Selbstaufopferung; daher δι' ἑαυτοῦ „durch sich selbst.“ Zwar ist diese L. δι' ἑαυτοῦ nicht sicher, sie fehlt in mehreren bedeutenden Codd. (AB 17, 46. 47. 48) und auch in unserer Vulgata; allein dieser Zusatz paßt so sehr zum Ganzen, daß er, wenn er auch fehlte, in Gedanken supplirt werden müßte. Durch das δι' ἑαυτοῦ hebt der Verfasser gerade den Unterschied der priesterlichen Thätigkeit Christi von der des alttestamentlichen Priesterthums hervor. Im A. T. waren Opfer und Priester zweierlei; Christus aber war

Priester und Opfer zugleich, indem er sich selbst opferte. — Christus hat aber durch sein Gehorsamsoffer nicht bloß für die Menschen in stellvertretender Genugthuung die Reinigung von Sünden vollbracht; sondern er hat auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhebung über alle Kreatur verdient. Es ist ein Satz der Dogmatik: Christum Dominum sibi gloriam corporis et nominis exaltationem promeruisse, welcher Satz auf Stellen, wie Luk. 24, 26, Phil. 2, 8. 9 sich gründet. Dasselbe liegt nun auch hier ausgedrückt in den Worten: „welcher, nachdem er Reinigung von Sünden durch sich selbst vollbracht hatte, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe.“ Das „Sitzen zur rechten Hand“ des Königs bezeichnet nach dem hebräischen Sprachgebrauche der Erste sein nach dem Könige, mit ihm die Macht und Regierung theilen. In μεγαλωσύνη steht das Abstraktum für das Konkretum, wie im Deutschen „die Majestät“ für „der Majestätische.“ Das ἐν ὑψηλοῖς ganz gleichbedeutend mit ἐν οὐρανοῖς (vgl. 8, 1) ist gebildet nach der hebräischen Phrase מִן־בְּרִיחַ בְּשִׁיבָה, wodurch Gottes Thron von dem der Erdenkönige unterschieden wird. Man kann das ἐν ὑψ. mit ἐκάρθισε und auch mit μεγαλωσύνη verbinden; im letztern Falle sollte man jedoch die Wiederholung des Artikels τ. μ. τῆς ἐν ὑψ. erwarten. Daß nun dieß Sitzen zur Rechten der Herrlichkeit auf die menschliche Natur in Christo bezogen werden muß, erhellt hier deutlich aus dem Zusammenhange; denn erst nachdem er die Erlösung vollbracht hatte (ποιησάμενος), hat er sich gesetzt zur Rechten der Herrlichkeit, Theil genommen an der göttlichen Macht und Weltregierung. Auch wird nirgends im N. T. Christo ein Sitzen zur Rechten des Vaters zugeschrieben, als erst nach seiner Himmelfahrt. Von dem ewigen Vorne heißt es Joh. 1, 18: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. Auf die menschliche Natur in Christo bezieht auch die Kirche diesen Ausdruck, wenn sie am Feste der Himmelfahrt in dem Canon der h. Messe einschaltet: Diem celebrantes, quo Dominus noster unigenitus filius unitam sibi fragilitatis substantiam in gloriae tuae externa collocavit.

B. 4. Die Worte: *τοσοῦτω κρείττων γεν...* bilden den Uebergang zu dem speciellen Thema des ganzen folgenden Absatzes, daß Christus höher stehe, als die Engel, woraus dann von selbst der 2, 2 angedeutete Schluß sich ergibt, daß die durch ihn geschehene Offenbarung höher steht, als das durch Vermittlung der Engel verkündete Gesetz. Schon durch seine grammatische Form als Participialsatz schließt sich dieser B. an den vorhergehenden nahe an und ist deshalb nur durch ein Komma davon zu trennen. Gerade durch das Sich-Setzen ist dem Sohne ein Vorzug vor den Engeln zu Theile geworden (*γενόμενος*, welches hier wohl von *ὦν* B. 3 zu unterscheiden ist). *κρείττων* bezeichnet hier den Vorzug an Würde; Clemens von Rom erklärt es in seinem Briefe an die Kor. K. 36 richtig durch *μείζων*. Der Comp. mit *παρά* sq. accus. verbunden dient zur Verstärkung. — *ὅτω διαφωρότερον... ὄνομα*. Dieser Name, in welchem allein schon der Vorzug Christi vor den Engeln ausgedrückt liegt, ist, wie gleich B. 5 erklärt wird, der Name „Sohn.“ — Wie kann nun aber hier gesagt werden, daß Christus vortrefflicher als die Engel geworden sei, daß er den Namen „Sohn“ ererbt habe? War er nicht von Ewigkeit her der Sohn Gottes und als solcher weit über die Engel erhoben? Diese Fragen erledigen sich von selbst, wenn wir das, was hier vom Sohne ausgesagt wird, wiederum von der menschlichen Natur in Christo verstehen. Als Mensch war Christus scheinbar unter die Engel erniedrigt; aber er war dies nur auf kurze Zeit; eben dadurch, daß er freiwillig in diese Erniedrigung einging, und seinem himmlischen Vater gehorsam war bis zum Tode am Kreuze, hat er sich auch für seine menschliche Natur die Erhöhung über alle Kreatur verdient, ist er vortrefflicher als die Engel geworden. Man übersehe auch nicht den Ausdruck *κεκληρονόμηκε*. Christus hat als Mensch den Namen „Sohn“ ererbt. Zwar sind auch die durch ihn erlöseten Menschen „Söhne Gottes“; allein sie sind es nur durch Adoption. Christus aber war auch als Mensch eben wegen der hypostatischen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm, der natürliche Sohn Gottes. Er hat also auch als Mensch den Namen „Sohn Gottes“ er-

erbt, er besitzt diesen Namen iure haereditario, nicht, wie wir, bloß titulo adoptionis.

B. 5 ff. Der h. Verfasser führt nun eine Reihe von alttestamentlichen Aussprüchen an, um zu zeigen, daß schon im A. T. Christo, als dem vorherverkündeten Messias, der Name „Sohn Gottes“ in ganz besonderer Weise beigelegt und daß ihm ebendasselbst ein Vorzug an Würde und Macht vor den Engeln zugeschrieben werde. „Denn zu welchem der Engel hat er je gesagt: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt?““ Und wiederum: „„Ich werde ihm Vater und er wird mir Sohn sein?““ Als Subjekt muß hier zu εἶπε, wie zu dem folgenden εἰσαγάγη B. 6, ὁ Θεός aus B. 1 ergänzt werden. Das ποτέ ist hier nicht bloße Expletivpartikel, dem lateinischen tandem, unserm „doch“ in der Frage entsprechend, sondern Zeitpartikel und richtig von der Vulgata mit aliquando „jemals“ übersetzt. — Zwar werden wohl an mehreren Stellen des A. T. die Engel „Söhne Gottes“ genannt, z. B. Job 1, 6. 2, 1. 38, 7. 1. Mos. 6, 2. 4. Allein dies thut der Beweiskraft unserer Stelle keinen Eintrag. Denn eines Theils übersetzt in diesen Stellen die LXX, nach welcher unser Verfasser citirt, das hebräische בְּנֵי אֱלֹהִים durch ἄγγελοι Θεοῦ (nur Ps. 29, 1. 89, 7 gibt sie diesen Ausdruck mit υἱοὶ Θεοῦ); und dann liegt hier der Hauptnachdruck auf dem Singular υἱός und auf γεγέννηκά σε. Der Verfasser stellt hier die Frage nicht so: „Werden wohl je die Engel „Söhne Gottes“ genannt? sondern: „Hat Gott wohl je einen bestimmten Engel seinen „Sohn“ im höchsten Sinne des Wortes, seinen „Erstgeborenen“ genannt, den er gezeugt habe?“ Das Citat ist genommen aus Ps. 2, 7. Wollen wir den Gedanken, der diesem schönen Liede zu Grunde liegt, ganz allgemein angeben, so ist er der: das Gute ist hier auf Erden im fortwährenden Kampfe mit dem Bösen; so gewaltig und stürmisch aber auch Letzteres bisweilen einbringt, so vermag es doch für die Dauer das Gute nicht vollständig zu überwinden, da Gott es zuletzt ist, der in diesem Kampfe den Ausschlag gibt. — Dieser abstrakte Gedanke wird im Psalme ganz konkret im Leben Davids oder wer sonst der besungene König sein mag, dargestellt. Da-

vid, der theokratische König in Israel, war der Träger des guten Principes in seiner Zeit; gegen ihn stürmten und tobten von allen Seiten die Heiden, als die damaligen Repräsentanten des bösen Principes. Allein ihr ganzes Beginnen, sagt der h. Sänger, ist nichtig und eitel, da Jehova selbst es ist, der den David feierlich zum Könige über sein Volk eingesetzt und ihn dadurch für seinen Sohn erklärt hat. Er wird ihn schützen und als Sieger aus diesem Kampfe hervorgehen lassen. David aber, als der theokratische König in Israel und Repräsentant des guten Principes seiner Zeit, war wiederum nur ein Vorbild des Urbildes alles Guten, des wahren und eigentlichen theokratischen Königs, des Sohnes Gottes per eminentiam, Christi, auf welchen die ganze Sehnsucht Israels ging. Dieser kämpfte den Kampf gegen das Böse erst im vollsten Sinne durch; zwar tobten auch gegen ihn die Bösen und in seinem Tode schienen sie wirklich die Ueberhand zu gewinnen. Allein in seiner Auferstehung und Himmelfahrt feierte er den vollständigsten Triumph über alle seine Feinde. Indem nun der h. Sänger seinen König besingt, wird ihm der Blick in die Zukunft eröffnet und da er vom h. Geiste erleuchtet den schaut, von welchem sein König nur ein Abbild war, mischt er in seine Schilderung einzelne Züge ein, die nur im uneigentlichen Sinne auf das Abbild können gedeutet werden, im eigentlichen und wahrsten Sinne aber auf das Urbild, Christum, gehen. Bezieht sich nun das „heute“ הַיּוֹם, des Psalmes nach dem grammatisch-historischen Sinne am natürlichsten auf die Zeit der feierlichen Salbung des Königs auf Sion, so fragt es sich, worauf unser Verfasser in seiner Deutung der Worte auf Christus das σήμερον bezogen habe? Einige Ausleger sind der Meinung, daß das Wort sich auf die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater beziehe, σήμερον also als eine Bezeichnung der Ewigkeit zu fassen sei. Allerdings ist in Gott, dem Ewigen, keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern ein ewiges Heute, oder wie der h. Augustin sich schön ausdrückt: In aeternitate nihil est praeteritum quasi iam non sit; nihil futurum, quasi nondum sit; sed non est ibi, nisi est. Daß dann hier σήμερον mit dem Tempus der Vergangenheit γεγέννηκα ver-

unden ist, soll nach dem h. Thomas einerseits die Vollendung, andererseits die stete Fortdauer dieser Zeugung andeuten: in „hodie“ permanentia, in „genui“ vero perfectio designatur. Andere Interpreten, besonders die griechischen meinen, der Ausdruck gehe hier auf die zeitliche Zeugung in der Inkarnation, wo Christus auch als Mensch ein Sohn Gottes wurde. Nach dieser Deutung wäre dann das σήμερον auf die Zeit des irdischen Lebens Christi zu beziehen, und das γεγέννηκα in dem Sinne von producere zu fassen, da Gott den Menschen Christus nicht aus seiner Substanz zeugte, dieser vielmehr eine unmittelbare Schöpfung Gottes war. Noch Andere endlich sind der Ansicht, daß der Verfasser den Ausspruch des Psalms hier auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi bezogen habe, das σήμερον also auf die Zeit der Glorification Christi gehe. So der h. Hilarius, Ambrosius, auch Calmet u. A. und diese letzte Deutung verdient vor den beiden erstern durchaus den Vorzug und zwar zuerst deshalb, weil sie dem oben angegebenen typischen Sinne des Psalms gemäßer ist. Denn die Erhebung Davids und seine Salbung auf Sion zum theokratischen Könige von Israel trotz aller Feinde, die ringsumher gegen ihn sich erhoben, war ein Typus jener Erhebung Christi, die mit seiner Auferstehung begann. In seiner Auferstehung und Himmelfahrt triumphirte auch Christus über seine Feinde, die wider ihn hirschten und Giftes sannen, und trat als wahrer und eigentlicher theokratischer König seine geistige Herrschaft an, die er jetzt, zur Rechten des Vaters im Himmel, dem wahren Sion, thronend, fortführt, bis Gott alle seine Feinde ihm unterwirft. Dann erklärt auch der h. Paulus Apstg. 13, 33 diese Worte des Psalms ausdrücklich von der Auferstehung Christi. Man vgl. noch Apstg. 4, 25. — καὶ πάλιν Ἐγὼ κ. τ. λ. Faßt man diese zweite Stelle noch als Frage, so muß man zu καὶ πάλιν suppliren τίτι τῶν προφητῶν εἶπέν ποτε: „Und wiederum (zu welchem der Propheten hat er jemals gesagt): Ich werde u. s. w. Setzt man hier mit Lachmann hinter υἱὸν ein Kolon, so ist bloß diese zu ergänzen: „Und an einer andern Stelle (sagt er): Ich werde . . .“ Daß εἰς πατέρα und εἰς υἱόν ist ein

Hebraismus, indem das εἶναι εἰς eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen וְיִהְיֶה ist; reiner griechisch wäre εἶσομαι αὐτῷ πατὴρ καὶ ἔσται μοι υἱός, vgl. 3. Mos. 26, 12. Dieses Citat ist genommen aus 2. Kön. 7, 14 und wiederum in typischer Deutung auf Christum bezogen, obgleich die Worte nach dem litterarfinne offenbar zunächst auf Salomo gehen. Der Zusammenhang der ganzen Stelle ist nämlich der: David will dem Herrn einen Tempel bauen und wird wegen dieses Vorhabens vom Propheten Nathan gelobt. In der folgenden Nacht aber spricht Jehova zum Nathan und befiehlt ihm zum Könige David zu gehen und diesem zu sagen, daß nicht er, sondern sein Sohn ihm ein Haus bauen sollte: „Dieser (dein Sohn) soll meinem Namen ein Haus bauen und ich will den Thron seines Reiches feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein.“ Daß diese Worte zunächst auf Salomo und nicht auf den Messias zu beziehen seien, geht schon aus dem unmittelbar Folgenden hervor: „Wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit der Männer Ruthe strafen und mit der Menschenkinder Schlägen.“ Ebenso folgt dies auch aus 1. Kön. 5, 19. 8, 17 ff. 1. Chron. 22, 9 ff. 28, 2 ff., in welchen Stellen wir gleichsam eine authentische Erklärung haben über den Sinn dieses Ausspruchs und über die unmittelbare Beziehung desselben auf Salomo. Wie konnte nun unser Verfasser diese Worte auf Christum deuten? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der richtigen Auffassung des typischen Charakters des N. B. Christus nämlich ist als Gottmensch der Mittelpunkt des Reiches Gottes auf Erden, jenes Reiches, welches gleich nach dem Sündenfalle der ersten Menschen in der Verheißung des Erlösers als Keim grundgelegt in der alttestamentlichen Theokratie zum Baume empornwuchs, und erst bei der zweiten Wiederkunft Christi zur völligen Reife gelangen wird. Mit dem Erscheinen Christi im Fleische trat die eigentliche Fülle der Zeit ein, das πληρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4), das wahre Anno I., von dem mit Recht die Jahre der Weltgeschichte (die im höhern Sinne nichts anders ist als die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden) rückwärts wie vorwärts gezählt werden. Wie nun aber im Reiche der Natur im Reime der ganze Baum

mit seiner Blüthe und Frucht präformirt liegt, so ist es auch in Reiche der Geschichte und besonders jener Geschichte, in welcher die Ereignisse Thaten Gottes sind, in der Geschichte des A. und N. T. Der ganze A. B. zeigt in den Schicksalen des israelitischen Volkes, in seinen hervorragenden Verhältnissen, in seinem Cultus, auf Christum hin, bildet ihn vor, wie der N. B. in den Schicksalen der Kirche im großen Ganzen und in dem Gnadenleben jedes einzelnen Auserwählten ihn nachbildet, auf ihn zurückweist. So war Salomo, der Sohn Davids, ein Typus des wahren Sohnes Davids per eminentiam, nämlich Christi, der dem Herrn den wahren lebendigen Tempel, die Kirche, baute, und von dem die Worte unserer Stelle: „Ich will ihm Vater und er soll mir Sohn sein“, und die unmittelbar vorhergehenden: „Ich will festigen seinen Thron bis in Ewigkeit“, in eigentlichsten Sinne und in voller Wahrheit gelten. Und der h. Geist, der im A. T. diese vorbildlichen Züge verzeichnet ließ, hat auch die hh. Schriftsteller des N. T. erleuchtet, diese als solche zu erkennen, und ihre Erfüllung in Christo zu zeigen. Ganz richtig bemerkt daher Estius zu dieser Stelle: *„Diligenter notandum est, quaedam in scripturis literaliter dici, sed sublimiter et supra modum literae, idque propter mysterium, quo litera turgens et gravida suis modum excedit. Cuiusmodi mysterium nisi subsistet, nequaquam tam sublimiter et magnifice scriptura secundum literam loqueretur. Itaque nisi Christus mystice fuisset significatus, nunquam Davidi dictum fuisset: „Filius meus es tu, ego hodie genui te“; nec de Salomone: „Ipse erit mihi in filium et ego ero illi in patrem.“*

B. 6. Einige Erklärer nehmen hier mit dem Adverbium *άλιν* eine Umstellung vor und übersetzen, als wenn im Texte stünde: *πάλιν δὲ, ὅταν εἰσαγάγῃ τ. π. εἰς τ. οἰκουμενὴν, λέγει.* „Wiederum, d. i. an einer andern Stelle, wann er einführt... sagt er.“ Sie verbinden also *πάλιν* mit *λέγει* und nicht mit *εἰσαγάγῃ* und fassen das Adverbium wie B. 5 als eine Formel, durch welche das folgende Satz an das vorhergehende angereicht wird. Für derartige geistliche Negligenzen lassen sich allerdings aus allen Sprachen

Beispiele anführen; so könnten auch wir sagen: „Wenn er abermals einführt . . . sagt er“ statt: „abermals, wann er einführt . . . sagt er.“ Allein wir brauchen hier nicht zu einer solchen Trajektion unsere Zuflucht zu nehmen, da der Satz auch so, wie er hier steht, daß *πάλιν* mit *εἰσαγάγειν* verbunden, einen guten, ja den einzig richtigen Sinn gibt: „Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: „Und es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes.““ Das Citat: *καὶ προσκυνησάτωσαν . . .* ist genommen aus Ps. 96 (97), 7 (auch 5. Mos. 32, 34 kommt nach der LXX diese Stelle wörtlich so, wie sie hier steht, vor; allein dort bietet sie durchaus keine Beziehung auf den Messias dar). Hier heißt es zwar nach dem Grundtexte: *וְהִשְׁתַּחוּ-לוֹ כָּל אֱלֹהִים*, „es sollen ihn anbeten alle Götter“; allein die LXX faßt hier, wie oft, *אֱלֹהִים* in der Bedeutung von „Engel“ und übersetzt: *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ*, und nach dieser Uebersetzung citirt hier mit geringer Veränderung der Stelle unser Verfasser. Was den Inhalt dieses Psalms angeht, so preiset der h. Sänger in demselben Jehova als den König der ganzen Erde, schildert seine Ankunft zum Gerichte und seinen endlichen Sieg über alles Böse, über alles ihm Widerstrebende. Was aber im Psalme von Jehova gesagt ist, bezieht hier unser Verfasser auf den Sohn Gottes, indirekt dadurch andeutend, daß Christus, der Sohn Gottes, der Jehova des A. T. sei. Auf Christum gedeutet kann aber das *πάλιν εἰσαγεῖν* nur auf die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gerichte bezogen werden, wo Gott alle seine Feinde ihm unterwirft, wo Alles dem messianischen Könige unterthan sein wird und auch die Engel ihn anbeten d. i. als ihren Herrn anerkennen werden (vgl. 1. Kor. 15, 28. Phil. 2, 9. 10. Hebr. 10, 13). So gefaßt steht *πάλιν* im Gegensatze zu der ersten Einführung Christi in der Inkarnation, wo er auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget wurde (2, 7). Das *εἰσαγεῖν* ist wie das lateinische *introducere* ein gerichtlicher Terminus und bezeichnet das „Einführen in den Besitz einer Sache.“ Daher wird auch hier nicht ohne Bedeutung Christus der *πρωτότοκος* genannt, „der Erstgeborene“, der also volles An-

recht hat auf die Erbschaft. Als diese Erbschaft wird hier genannt die οἰκουμένη (scil. γῆ), die ganze Welt. Es fragt sich nur, in welchem Sinne πρωτότοκος zu fassen sei, da das Wort beim h. Paulus in mehrfacher Beziehung von Christus vorkommt. Röm. 8, 29 heißt Christus der πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς in Rücksicht auf die erlöseten Menschen, die in ihm von Gott wiederum als Kinder adoptirt und somit seine Brüder geworden sind (vgl. 2, 11). Kol. 1, 18 wird Christus genannt der πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, da er der Erste den von Adam stammenden Tod überwunden hat und glorreich wieder aus dem Grabe hervorgegangen ist. Endlich Kol. 1, 15 nennt der Apostel Christum den πρωτότοκον πάσης κτίσεως „den Erstgeborenen aller Kreatur“, da er als der ewige Logos, als das Urbild auch der Urtypus aller Dinge ist, die Ideen aller Dinge in sich trägt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Ausdruck hier, wie in den beiden zuerst angeführten Stellen, von der menschlichen Natur in Christo verstanden werden muß. Christus war nämlich auch als Mensch der Erstgeborene des Vaters, ein anderer Adam, unmittelbar von Gott kreirt; und eben weil er als Mensch der neue Adam, der Stammvater eines neuen Geschlechts geworden ist, wird er dereinst auch als Menschensohn in seiner verklärten Menschheit wiederkommen zum Gerichte. Dann erst wird er vom Vater in sein volles Erbe eingeführt. ¹⁾

B. 7 ff. Der h. Verfasser stellt jetzt einem Ausspruche der h. Schrift über die Engel mehrere Stellen, die von dem Sohne sprechen, gegenüber, um daraus die Inferiorität der Ersten unter Letzterem zu zeigen. „Und von den Engeln“ sagt er: „„der da...““ Das πρὸς ist hier wie

¹⁾ Das Concil von Trient (sess. 13 can. 6) führt diese Stelle an, um zu zeigen, daß Christo im allerh. Sacrament des Altars Anbetung gebühre, im Gegensatz zu den Calvinisten, welche die Katholiken Brodanbeter nannten. Wo Christus ist, da gebührt ihm volle Anbetung, denn wo er ist, da ist er als Gottmensch. Die alte Frage der Scholastik: num Christus, qua homo, cultu laetiae sit adorandus an cultu hypoduliae, ist im Grunde eine unnütze Frage, da die Menschheit in Christo nach seiner Auferstehung nie und nirgends ohne seine Gottheit ist; und es ist praktisch eine gefährliche Frage, da man durch solche Abstraktionen die Menschheit Christi zu sehr von seiner Gottheit trennt.

Röm. 10, 21 so viel als περί „in Rücksicht.“ μέν dient zur Bezeichnung des ersten Gliedes des Gegensatzes und korrespondirt mit dem δέ B. 8: πρὸς δὲ τὸν ὕ. Griechisch läßt sich im Deutschen nicht füglich wiedergeben, sondern muß durch eine stärkere Betonung des Wortes „Engel“ ausgedrückt werden; Letzteres ist, um den Gegensatz mehr hervorzuheben, mit „hingegen“ zu übersetzen. Zu dem λόγος muß wieder als Subjekt ὁ Θεός supplirt werden: „In dem betreff der Engel sagt Gott“, nämlich in der h. Schrift. Ueberhaupt ist es eine Eigenthümlichkeit unsern Briefes, daß in ihm die Aussprüche der h. Schrift unmittelbar aufgeführt und zurückgeführt werden. Das folgende Citat ist genommen Ps. 103 (104), 4 nach der LXX des Cod. Alex. (Cod. vatic. hat πῦρ φλέγον statt πῦρ φλόγα). Der Psalm ist ein Lobgesang auf die Größe, Macht und Herrlichkeit Gottes, wie diese in der Natur sich offenbaren. Er heißt dort B. 1—4: „Segne, meine Seele, Jehova! der in Licht sich hüllt wie in ein Gewand, der den Himmel ausspannt wie einen Teppich, der mit Wasser auf seine Söller, der zu seinem Fahrzeug Wolken macht, auf Windeflügeln walt.“ Dann heißt es: מְלֶאכִיִּם וְרוּחַ־הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לֵהֱיוֹת מְשָׁרְתָיו. Nach dem angegebenen Zusammenhange kann es nicht zweifelhaft sein, daß im hebräischen וְרוּחַ־הַקֹּדֶשׁ und אֲשֶׁר לֵהֱיוֹת מְשָׁרְתָיו als Subjekt, מְלֶאכִיִּם aber als Prädikat zu fassen sind, und dementsprechend übersetzt werden muß: „Der zu seinen Boten Winde macht und zu seinen Dienern lobernd Feuer.“ Die LXX hingegen, welcher unser Verfasser folgt, hat umgekehrt, wie der Text vor ἀγγέλους und λειτουργούς zeigt, diese beiden Begriffe als Subjekt, πνεύματα und πῦρ φλόγα aber als Prädikat gefaßt und wir müssen hiernach das Griechische übersetzen: „Der da seine Engel macht zum Wind und seine Diener zur Feuerflamme.“ Nur dieser Uebersetzung paßt die Stelle unserm Verfasser so eigentlich für seinen Beweis, und der Sinn ist dann: Engel sind so sehr untergeordnete Wesen und dienbar, daß sie sogar in die Materie herabsteigen und als Naturkräfte als Wind und Feuer dienen müssen. Wie niedrig ist ihre Dienstbarkeit! Wie erhaben lauten dagegen die

sprüche (B. 8—12) über den Sohn! Der tiefere Gedanke, der dieser Uebersetzung zu Grunde liegt, ist dann der, daß in den Naturerscheinungen nicht bloß todte mechanische Naturkräfte, sondern die Geister einer höhern Welt wirksam sind, daß die sogenannten Naturkräfte selbst durch eine höhere causa movens, durch Engel in Bewegung gesetzt werden, ein Gedanke, der auch Joh. 5, 4 durch den Engel, der das Wasser des Teiches Bethesda in Bewegung setzte, angedeutet wird. Vielfach finden wir auch bei den Kirchenvätern und Theologen des Mittelalters diese Ansicht ausgesprochen. So sagt der h. Augustin lib. 83 quaest. c. 79: *Unaquaeque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi praepositam*; und der h. Gregor drückt sich Hom. 34 in evang., wo er von den verschiedenen Chören der Engel spricht, darüber so aus: *Ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes angeli, qui habent praesidentiam super res pure corporeas*. Der h. Thomas vertheidigt in seiner Summa P. 1. Q. 110 Art. 1. c. den Satz: *Omnia corporalia reguntur per angelos*, und noch Kepler sagt: „Jedes Element hat seinen himmlischen Archæus.“

B. 8. 9. „Zu dem Sohne hingegen (spricht er): „„Dein Thron, o Gott, (steht) in alle Ewigkeit; ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Königthums; du liebtest Gerechtigkeit und haßtest Ungerechtigkeit; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöle vor deinen Genossen.““ Dieser Ausspruch ist aus Ps. 44 (45), 7 ff. genommen und genau nach der LXX angeführt. Die Beweisraft dieser Stelle liegt darin, daß der Sohn zweimal *ὁ Θεός* angeredet, und als ein von Gott gesalbter ewiger König dargestellt wird. Der Sinn im Gegensatze zu dem vorhergehenden Ausspruche über die Engel ist der: die Engel werden in der h. Schrift dienende Naturelemente genannt, der Sohn dagegen Gott und ewiger König. Wie hoch muß also dieser über jene erhaben sein! Für *ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* hat der hebräische Text: כִּסֵּאךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעוֹלָם, was Einige übersehen wollen: „Dein Gottesthron d. i. dein

göttlicher Thron ist immer und ewig", sich berufend auf Constructionen wie **בְּרִיתִי יַעֲקֹב** „mein Jakobsbund d. i. mein Bund mit Jakob." Andere geben es: „Dein Thron ist ein Thron Gottes d. i. göttlich", und lösen es auf in **כִּסֵּאָהּ כִּסֵּא אֱלֹהִים**. Allein am natürlichsten ist es, hier sowohl als in dem folgenden **עַל־כֵּן מָשַׁח אֱלֹהִים אֶל־הֵי** das **אֱלֹהִים** mit der LXX als Vocativ, **ὁ Θεός**, zu fassen (der Nominativ mit dem Artikel vertritt hier, wie häufig auch bei Profanschriftstellern, die Stelle des Vocativs, vgl. Mark. 9, 25. Luk. 8, 54. Eph. 6, 1 u. a. St.). Daß **διὰ τοῦτο** bezeichnet hier nicht, wie viele Ausleger wollen, den Grund, so daß der Sinn wäre: „Deshalb, damit du Gerechtigkeit liebtest, hat Gott dich gesalbt", sondern es ist, wie das **διὸ** Phil. 2, 9 als Angabe des Erfolgs zu fassen: „Weil du Gerechtigkeit liebtest, deshalb hat Gott dich gesalbt." — Wohl war Christus von dem ersten Augenblicke der Empfangniß an auch als Mensch gesalbt wegen der hypostatischen Vereinigung der Gottheit und Menschheit in ihm, und in diesem Sinne sagt der h. Johannes Damascenus: *Ipse Christus seipsum unxit; ungens ut Deus, unctus autem ut homo; unctio autem humanitatis est divinitas.* Allein mit dem Dele der Freude wurde er als Mensch vor seinen Genossen d. i. den übrigen Menschen, seinen Brüdern (vgl. 2, 11 ff.), erst gesalbt bei seiner Erhöhung und Glorifikation und zwar wurde er deshalb gesalbt, weil er durch sein sündenloses Leben, durch sein Leiden und Sterben gezeigt hatte, daß er Gerechtigkeit liebt und das Unrecht hasst. Dem Sinne nach stimmt B. 9 ganz mit Phil. 2, 8. 9 überein. — Es erübrigt jetzt noch, daß wir die messianische Deutung dieser Stelle rechtfertigen. Beim ersten Anblicke scheint nämlich dieser mit vieler Kunst angelegte 44. Psalm ein weltlich erotisches Lied zu sein, ein Brautlied auf einen weltlichen König, dessen neuerkorne Gattin ermahnt wird, ihr väterliches Haus zu vergessen und sich ohne Rückhalt ihrem Gemahl und Herrn hinzugeben. Derartige erotische Lieder sind eben nicht selten in der orientalischen Poesie. Allein schon die Aufnahme dieses Psalms in die heiligen für den Gottesdienst bestimmten Gesänge der Gemeinde Israel leitet uns auf die

Vermuthung, daß das Lied eine tiefere allegorische Bedeutung habe und von einer geistlichen Ehe zu verstehen sei. In dieser Vermuthung werden wir bestärkt durch das häufige Wiederkehren derselben Allegorie im A. T. So nennt Jehova Israel seine Braut, mit der er sich verlobt auf ewig (Hos. 2, 19); sein Weib, das ihm untreu geworden (Jer. 3, 14); seine Rachel, zu der er spricht: „Sage Lob, du Unfruchtbare, denn dein Schöpfer wird dein Gemahl; wie ein verlassenes Weib betrübtens Herzens beruft dich dein Herr“ (Jes. 54, 1. 5. 6). Namentlich ist hier zu vergleichen die schöne Stelle Ezech. Kap. 16, wo das Volk Israel als eine Jungfrau geschildert wird von kanaanitischem Geblüte, von armseliger Geburt, die Jehova erzogen, gebadet, gesalbt, mit gestickten Kleidern geziert hat und die ihm dann untreu geworden und Unzucht getrieben hat. Vom A. T. ging diese Allegorie ins N. T. und von da auch in die Sprache der kirchlichen Mystik über. So nennt Johannes der Täufer Christum den Bräutigam, das Volk Israel die Braut, sich selbst den Brautführer. Ebenfalls faßt der Apostel Paulus im Briefe an die Epheser 5, 23—27 die Verbindung Christi mit der Kirche als ein eheliches Verhältniß auf. — In dieser allegorischen Bedeutung ist nun auch unser Psalm aufzufassen. Es wird darin der Messias geschildert als König, seine Schönheit, sein Heldenthum, seine siegreichen Kämpfe für Wahrheit und heilige Liebe werden gepriesen. Das Volk Israel ist die ihm angetraute Braut und Königin; die heidnischen Völker aber sind die Gespielinnen und Freundinnen, welche man mit dieser Königin in den Pallast des Königs einführt (vgl. Jes. 2, 3. Sach. 8, 23). — Hiernach ist also die Beziehung, welche unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, durchaus gerechtfertigt.

V. 10—12. „Und: „„Du, Herr, hast im Anfang die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel; dieselben werden vergehen, du aber wirst bleiben. Und sie alle werden wie ein Kleid veralten, und wie ein Gewand wirst du sie zusammenrollen, und sie werden sich wandeln. Du aber bist derselbe und

deine Jahre werden nicht ausgehen."" Diese Stelle ist genommen aus Ps. 101 (102), 26 — 28. Wie sein Inhalt hinlänglich beweiset, stammt dieser Psalm aus der letzten Zeit des babylonischen Exils. Der h. Sänger beginnt sein Lied mit der tiefsten Schmerzensklage: fern vom Vaterlande, dem Hohne der Feinde ausgesetzt, schwindet sein Leben dahin wie Rauch, wie ein gedehnter Abendschatten; wie die Vögel der Einöde, wie ein einsam flagernder Sperling sucht auch er mit seinem Schmerze die Einsamkeit. Jedoch die Zeit der Rettung, durch die Propheten verkündet, ist nahe; er ist davon gewiß, der Herr wird über Sion sich erbarmen; und bei diesem Gedanken wandelt sein Schmerz sich in brennende Sehnsucht. In dieser nahe bevorstehenden Rettung aus dem babylonischen Exile sieht aber der h. Sänger nur ein Vorspiel der wahren Rettung, wo der Herr in Sion erscheint und alle Völker sich sammeln, um ihm zu dienen, also nur ein Vorbild der messianischen Zeit. Indem er nun in dieser freudigen Hoffnung gleichsam schwelgt, entsteht in ihm der Gedanke: Werde auch ich noch diese frohe Zukunft erleben? Er fühlt es, seine Lebenskraft ist gebrochen. Doch der Herr bleibt wie er ist, wie auch Alles im Himmel und auf Erden wechselt, — und hier folgt unsere Stelle — er wird also auch seine Verheißung erfüllen, und wenn auch nicht der h. Sänger, so werden doch seine Nachkommen diesen göttlichen Segen erleben. — Was nun im Psalm von Jehova gesagt ist, wird hier auf Christus gedeutet und mit Recht. Denn Jehova, der Gott der alttestamentlichen Theokratie, ist der sich offenbarende Gott, ist somit der λόγος oder υἱὸς τοῦ Θεοῦ des N. T. Der Hauptnachdruck und die Beweisraft dieser Stelle liegt zuerst darin, daß der Sohn „Herr“ genannt wird; dann daß von ihm ausgesagt wird, er habe die Welt erschaffen und überdauere sie, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Gestalt untergehe. Der Gegensatz zu B. 7 ist dann der: die Engel dienen — der Sohn aber ist Herr; die Engel dienen als wandelbare Naturkräfte — der Sohn aber ist Schöpfer der Natur und selbst unwandelbar. — Das καὶ B. 10 dient zur Anknüpfung an das Vorhergehende und gehört nicht mit zum Citate; man

supplire: πρὸς τὸν υἱὸν λέγει. Für κατ' ἀρχάς, welches hier soviel ist als ἐν ἀρχῇ, steht im Hebräischen מֵרֵאשִׁית „vormals“; die LXX übersetzt so mit Rücksicht auf Genes. 1, 1. Statt ἐλίξεις B. 12 „du wirst zusammenrollen“, lesen andere Codd. ἀλλάξεις „du wirst wechseln.“ Letztere EA. stimmt mit dem hebräischen מְחַלְחֵל und der Vulg.: „mutabis“ überein, ist aber kritisch nicht so verbürgt als erstere. In dem ἀλλάξεις, mutabis, liegt deutlicher ausgesprochen, daß Himmel und Erde dereinst nicht vernichtet, sondern nur verändert, umgewandelt werden, was auch 2. Petr. 3, 10—13, Röm. 8, 20. 21, 1. Cor. 7, 31 ausgedrückt wird. Daß von einigen Codd. zu ἐλίξεις αὐτοῖς noch hinzugefügte und von Sachmann recipirte ὡς ἑμάτιον fehlt im hebräischen Texte und in der Vulgata; es ist wahrscheinlich nur durch Versehen der Abschreiber aus dem Vorhergehenden hier wieder eingeschaltet. Für οὐ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ hat das Hebräische kurz und schön נִיחַ נִחַנִּי.

B. 13. Als letzte Beweisstelle für die Erhabenheit des Sohnes über die Engel wird hier Ps. 109 (110), 1 angeführt. Schon B. 3 wurde auf diese Stelle hingedeutet. Daß dieser Psalm im eigentlichsten Sinne auf den künftigen Messias gehe, kann keinem Zweifel unterliegen. Unser Heiland selbst sagt (Matth. 22, 43), daß David „im Geiste“ also vom Geiste Gottes inspirirt, diesen Psalm gesungen und seinen Sohn seinen Herrn genannt habe. Die Messianität dieses Psalms war zu der Zeit so allgemein anerkannt, daß Christus gegen seine erbittertsten Feinde aus dieser Stelle argumentiren, also die messianische Deutung derselben als eingestanden voraussetzen konnte. Ebenso die Apostel (1. Cor. 15, 25. Apstg. 2, 35) und die ältesten christlichen und jüdischen Ausleger. — In diesem Psalme wird nun der Messias dargestellt als ein göttlicher Regent, der die königliche und die priesterliche Gewalt in sich vereinigt. „Im Geiste“ vernimmt David den Ruf, womit Gott den Messias beruft, sich zu setzen zu seiner Rechten d. i. Theil zu nehmen an seiner göttlichen Macht und Weltregierung, bis er (Gott) seine Feinde zum Schemel seiner Füße lege d. i. bis er alles Widerstrebende ihm unterwerfe. Dies „bis“ soll nicht ausdrücken, daß das Sitzen zur rechten Hand Gottes

bloß bis zu jenem Zeitpunkt dauern, darnach aber aufhören solle; sondern nur, daß der Besitz der göttlichen Machtvollkommenheit ihm zu dem bestimmten Zweck verliehen, die Feinde zu überwinden. ¹⁾ So hat auch der Apostel Paulus diese Worte des Psalms gefaßt, wenn er 1 Kor. 15, 24—26 als den letzten Feind, der unterworfen wird, den Tod nennt, und in Folge dessen von einer Uebergabe des Reiches an Gott den Vater spricht. Wenn nämlich durch Christus Alles, was der Vollendung des Reiches Gottes in der Menschheit widerstrebt, also auch der Tod, besiegt sein wird, dann hört das Reich des Erlösers, welches gleich beim Sündenfalle begann, auf, und das ursprüngliche Reich Gottes tritt wiederum ein; oder mit andern Worten: dann wird die Herrschaft Gottes über die Gläubigen nicht mehr eine durch Christus vermittelte, sondern eine unmittelbare sein, Gott wird wieder „Alles in Allem“ sein.

B. 14. Im Gegensatz zu dem vorhergehenden Ausspruche der h. Schrift über den Sohn sagt nun der h. Verfasser zum Schlusse von den Engeln: „Sind sie nicht allesamt dienende Geister, zum Dienste ausgesandt um derer willen, welche Heil ererben sollen.“ Der Gegensatz liegt in dem λειτουργικά und in dem εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα: der Sohn herrscht, — die Engel dienen; der Sohn thront zur Rechten des Vaters, — die Engel werden als Vollstrecker seiner Befehle hin und her gesandt; und zwar sind sie allesamt (πάντες hier mit Nachdruck), also auch die höhern Ordnungen der Engel, dienende Geister. ²⁾ Das εἰς διακονίαν darf nicht, wie es gewöhnlich geschieht, unmittelbar auf die μέλλοντας κληρονομεῖν bezogen und darnach übersetzt werden: „zum Dienste derer, welche Heil ererben sollen“; sondern es ist hier der Dienst gemeint, den die Engel Gott leisten, aber um „derer willen“, welche Heil

¹⁾ Die Partikel ἄχρις, ἄχρις und ἄχρις οὐ drückt in der h. Schrift oft nur aus, daß bis zu einem gewissen Zeitpunkt etwas geschehen oder nicht geschehen sei, ohne jedoch von der Folgezeit das Gegentheil zu behaupten, vgl. Matth. 1, 25.

²⁾ Daß auch die Engel der höchsten Ehre von Gott gesandt werden, wurde im Mittelalter vom h. Thomas geläugnet, von Petrus Lombardus aber mit Recht behauptet.

ererbten sollen. — Neben Matth. 18, 10 und Apstg. 12, 15 wird auch unsere Stelle von den Dogmatikern für die Lehre vom Schutzengel angezogen und mit Recht, denn es liegt deutlich darin ausgesprochen, daß die Engel um der Menschen willen, um ihr Heil zu befördern, von Gott gesandt werden. Jene alte Streitfrage jedoch, ob alle Menschen ohne Ausnahme einen besondern Schutzengel haben oder bloß die Prädestinirten, wird durch unsere Stelle nicht entschieden. Nimmt man nämlich das *τοὺς μέλλοντας κλ. σ.* im weitern Sinne, so können alle Menschen darunter verstanden werden, da alle Menschen ohne Ausnahme von Gott voluntate antecedenti zur ewigen Seligkeit bestimmt und mit der dazu hinreichenden Gnade ausgerüstet sind. Nach dieser Auffassung würden also die Engel aller Menschen wegen gesandt, und dies ist auch die gewöhnliche Meinung der hh. Väter und Theologen. So sagt der h. Hieronymus: *Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu natalitatis in custodiam sui Angelum delegatum.* Wenn man aber unter *τοὺς μέλλοντας κλ.* nach paulinischem Sprachgebrauche bloß die Prädestinirten im engern Sinne verstehen will, so kann man aus dieser Stelle schließen, daß bloß die Gerechten und Frommen einen Schutzengel haben. Auch für diese Meinung lassen sich namhafte KBB., z. B. Basilius, Chrysostomus, anführen. — Die *σωτηρία* ist hier, wie oft im N. T., die ganze Fülle der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit, das ganze in ihm uns zu Theile gewordene Heil, welches hier auf Erden im Glauben erfaßt dort oben zu seiner Vollendung kommt.

2, 1. Immer seinen Hauptzweck fest im Auge haltend, zieht der h. Verfasser aus dem im vorigen Kapitel geführten Beweise, daß Christus höher sei an Macht und Würde, als die Engel, hier die praktische Folgerung für die Leser, daß sie also mit um so größerer Sorgfalt auf die Lehre des Heils achten und am Evangelium festhalten müssen. Wenn schon — so argumentirt er *a minori ad maius* — die Uebertretung des alten durch die Engel vermittelten Gesetzes große Strafe nach sich zog, um wie viel strenger wird dann die Nichtachtung des neuen ursprünglich durch Christus selbst

...und von den Aposteln sicher überlieferten Hebräer zu werden? — Durch *διὰ τοῦτο* wird die folgende Ermahnung an die vorhergehende Darstellung der hohen Würde Christi angeschlossen: „Deshalb, weil Christus höher steht als die Engel, müssen wir um so mehr auf das Gehörte achten, damit wir nicht darum kommen.“ Mit *δεῖ* wird hier, wie oft, eine in den stehenden Umständen liegende moralische Nothigung und Verpflichtung bezeichnet. Der Comparativ *περισσότερος*, welcher dem Verfasser sehr geläufig ist, sonst aber in dieser Form selten vorkommt, steht hier nicht für den bloßen Positiv, wie Einige geglaubt, sondern in Beziehung auf die höhere Würde Christi. Richtig *Estius*: *quanto Christus est angelis maior, tanto studiosius Christi legem atque doctrinam semel susceptam retinere debetis*. Zu *προσέχειν* ist *τὸν νοῦν* zu suppliren: „sein Gemüth auf etwas richten“ d. i. auf etwas achten. Unter *ἀκουσθεῖσιν* ist dann die Predigt des Evangeliums zu verstehen. Das *μὴ παραρῶμεν* (Aor. 2 conj. pass. mit aktiver Bedeutung), welches der h. Chrysostomus kurzweg durch *μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν* erklärt, heißt eigentlich: „damit wir nicht vorbeifließen, daneben herfahren“ d. i. desselben nicht theilhaftig werden, darum kommen; man muß *τὰ ἀκουσθέντα* ergänzen. Die diesem Ausdrucke zu Grunde liegende Metapher ist hergenommen von einem vorbeifließenden Flusse, oder von einem Fahrzeuge, welches getrieben vom Winde oder von der Gewalt des Wassers an sein Ziel vorbeifährt. Das Evangelium ist in dem fortwährenden Flusse der irdischen Dinge das Feste, Beständige, Unwandelbare, weil es die ewige Wahrheit ist; auf dieses müssen wir fortwährend unsern Sinn richten, weil wir sonst Gefahr laufen, im Getriebe der Welt und in der Unbeständigkeit unserer schwachen Natur dasselbe ganz aus dem Auge zu verlieren. Die Vulgata übersetzt nicht wörtlich: *praeterfluamus*, sondern *perfluamus*. Dies Wort kommt sonst nicht vor; am besten wird das *pe* als Verstärkung gefaßt: „damit wir nicht ganz und gar auseinander fließen.“ Das dem Ausdrucke zu Grunde liegende Bild ist hergenommen vom ausgegossenen und auf einanderfließenden Wasser, und paßt hier schön. Das Evange-

gelium, im Glauben aufgenommen und bewahrt, hält den innern Menschen zusammen, daß er nicht in den Sorgen, Genüssen und Zerstreuungen dieser Welt auseinanderfließt.

B. 2—4. „Denn wenn schon das durch Engel geredete Wort fest war, so daß jegliche Uebertretung und Ueberhörung gebührenden Lohn empfing: wie wollen wir denn wohl entrinnen, wenn wir ein so großes Heil vernachlässiget haben? welches, anfänglich verkündet durch den Herrn, von denen, so es gehört, auf uns mit Festigkeit ist überliefert worden, indem zugleich Gott es bezeugte durch Zeichen und Wunder und mancherlei Kräfte und Mittheilungen des h. Geistes nach seinem Gefallen.“ Hier haben wir die Begründung der vorhergehenden Ermahnung. Daß unter dem *δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* das mosaische Gesetz verstanden werden müsse, kann keinem Zweifel unterliegen. Nach der jüdischen Tradition war das Gesetz nicht unmittelbar von Gott selbst, dem absolut Unsichtbaren, gegeben, sondern durch Vermittlung der Engel, wie es auch nicht unmittelbar vom Volke Gottes empfangen wurde, sondern durch Vermittlung des Moses: *הַיְיָ דִּבֶּר אֵלַי*. Dies drückt auch der Apostel Paulus Gal. 1, 39 aus, wenn er sagt, das Gesetz sei „angeordnet durch Engel in der Hand eines Mittlers“, nämlich Moses, der zwischen dem anordnenden Engel und dem Volke stand. Ebenso sagt der h. Stephanus in seiner Rede Apstg. 7, 53: *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* (vgl. B. 35 und 38). Auch die spätere jüdische Theologie kennt diese Lehre, hat sie jedoch zum Theile auf fabelhafte Weise ausgeschmückt. Die ersten Spuren dieser Tradition finden wir 5. Mos. 33, 2 nach der Uebersetzung der LXX und Ps. 67 (68), 18. — Das Gesetz heißt hier *βέβαιος* „fest“ d. i. sicher, zuverlässig, und dieses *βέβαιος* wird durch das folgende *καὶ πᾶσα παράβασις...* näher erklärt und begründet: daß das mosaische Gesetz sicher und zuverlässig war, zeigte sich eben darin, daß jeder Uebertretung die bestimmte äußere Strafe auf dem Fuße folgte. In der Strafe, die Jehova über den Verleher des Gesetzes verhängte, hatte dieses eine äußere Bürgschaft seiner Wahrheit

und Unverletzlichkeit. Das καί entspricht somit hier dem hebräischen ׀ und ist im Deutschen am besten mit „so daß“ zu geben. In παράβασις und παρακοή liegt eine Paronomasie, die wir etwa durch „Uebertretung und Ueberhörung“ wiedergeben können. μισθαποδοσία heißt eigentlich „Lohnvertheilung“, hier im schlimmern Sinne = „Strafe.“ — V. 3. Zu πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα kann man aus dem Vorhergehenden τὴν ἐνδικὴν μισθαποδοσίαν ergänzen: Wie werden wir der gerechten Strafe entfliehen, wenn wir uns um ein so großes Heil nicht gekümmert, dasselbe mißachtet haben. Zu σωτηρία vgl. 1, 14. Das Wort ist hier in seiner Bedeutung nicht verschieden von dem beim Apostel Paulus häufig vorkommenden εὐαγγέλιον. — Hebt nun der Verfasser in dem τηλικαύτης die Größe des neuen Heiles hervor, hierfür an das eigene Bewußtsein der Leser appellirend, so weist er in dem folgenden Relativ- und Participialsatz auf die Sicherheit hin, mit welcher diese Heilslehre ursprünglich verkündet und weiter fortgepflanzt sei. Das mosaische Gesetz war zuverlässig, weil es ursprünglich vermittelt durch Engel fortwährend durch die der Uebertretung folgende Strafe von Gott bekräftigt wurde, die neue Heilslehre aber ist ursprünglich vom Herrn selbst verkündet und wird in der Fortpflanzung durch Wunder von Gott bestätigt, sie ist also um so sicherer, der Unglaube und Abfall um so mehr unentschuldbar. Ueber ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων ist schon in der Einleitung Seite 14 die Rede gewesen. Das εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη ist prägnant, es schließt die beiden Begriffe „überliefern“ und „befestigen“ in sich. Richtig erklärt es Theophylakt durch: διεπορθμεύθη εἰς ἡμᾶς βεβαίως καὶ πιστῶς. Das ἐβεβαιώθη wird V. 4 näher begründet durch συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ. Man übersehe hier nicht die Präposition σὺν in συνεπιμαρτυροῦντος. Die Apostel legten Zeugniß ab von Christo als Augen- und Ohrenzeugen (ἐπιμαρτυρεῖν), und Gott bekräftigte ihr Zeugniß durch sein hinzukommendes begleitendes Zeugniß (συνεπιμαρτυρεῖν, welches in den Wundern lag. Christus erschien als Gott mensch und wollte als solcher auf unsichtbare Weise im Geschlechte sich fortsetzen. Dazu bedurfte es eines doppelten Zeugnisses,

eines äußern durch die Apostel und eines innern durch den h. Geist. Daher sagt der Heiland Joh. 15, 27: „Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird von mir zeugen — und ihr werdet zeugen, weil ihr bei mir seid vom Anfange an.“ Auf diesen beiden Zeugnissen beruht fortan die Kirche, so daß sie mit Recht sich eine auf „den Grund der Apostel gebaute, eine apostolische“ Kirche nennt. Dieses Zeugniß der Apostel, welches in der Kirche sich fortsetzt, bekräftigte Gott anfänglich durch Wunder und Zeichen. Später hörten diese mehr auf, weil die weltüberwindende Kraft, die das Christenthum entwickelte, die Geschichte der wunderbaren Ausbreitung der Kirche, wie sie später vor Augen lag, selbst das größte Wunder war und ist. In diesem Sinne sagt sehr schön der h. Augustin: *Miracula fuisse necessaria, priusquam crederet mundus ad hoc ut crederet mundus. Quisquis autem adhuc prodigia ut credat inquit, magnum est ipso prodigium, qui mundo credente non credit.* Vgl. Mark. 16, 20. — Der Wunderbegriff wird hier je nach seinen verschiedenen Seiten verschiedentlich ausgedrückt: *τέρας* (von *τρέω*, ich zittere, bebe) heißt eine Wunderthat, in wiefern sie durch das Außerordentliche und natürlich Unbegreifliche ihrer äußern Erscheinung überrascht und zum Staunen fortreißt; das Wort bezeichnet also mehr das Äußere eines Wunders und entspricht dem hebräischen *נִסִּי*; *σημεῖον* dagegen, hebräisch *אֵינִי*, heißt das Wunder, in wiefern dadurch etwas Anderes angedeutet oder bezeugt wird — bezeichnet also mehr den innern Kern des Wunders; *δύναμις* aber wird das Wunder genannt, insofern als es das Produkt einer übermenschlichen Kraft ist und so auf Gott als den Urheber hinweist. Die *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου* sind die Gnadenwunder, die der Apostel 1. Kor. 12, 4. 6 *διαρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων* nennt; es sind die *gratiae gratis datae*, von denen der Apostel und nach ihm die Theologen neun Arten aufzählen. Da diese *gratiae gratis datae* dem Menschen zunächst nicht zur eigenen Heiligung, sondern zum Heile Anderer verliehen werden, so werden sie von Gott sowohl den Sündern als auch den Gerechten ertheilt, und der Mensch kann zur Erlangung der-

selben selbst nichts thun. Daher der Zusatz κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, der bloß zu μερισμοῖς gehört und ächt paulinisch ist; vgl. 1. Kor. 12, 11: πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθ' ὡς βούλεται. —

§. 2. Christus das Haupt des neuen Bundes.

2, 5 — 18.

Im engen Anschlusse an das Vorhergehende entwickelt jetzt der h. Verfasser den Grundgedanken des ganzen ersten Abschnittes, daß Christus der Mittler und das Haupt des neuen Bundes sei. Er knüpft wieder seinen Beweis an eine alttestamentliche Stelle an. Die Stelle, welche er anführt, gibt ihm dann weiter die Veranlassung, dem Einwurfe, den man gegen jenen Satz aus der Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden hernehmen könnte, zu begegnen. Es lag, sagt er, in dem innern Wesen der neuen Heilsoökonomie gegründet, daß der Erlöser durch Leiden seine Weihe erhielt. Christus mußte Mensch werden, mußte Fleisch und Blut annehmen d. i. ins Geschlecht eintreten, um die Sünden Aller auf sich nehmen, Allen sein Erlösungsverdienst zuwenden zu können. Denn nur in der Menschheit als einem organischen Ganzen, nicht im Reiche der reinen Geister findet eine Vererbung, eine Uebertragung wie der Schuld, so auch des Verdienstes Statt.

B. 5. „Denn nicht Engeln hat er die künftige Welt, von der wir sprechen, unterworfen.“ Mit γάρ knüpft der Verfasser diesen B. an das B. 2 und B. 3 Gesagte, insbesondere an das ἦτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου wieder an; der Gedankenzusammenhang ist der: das alte Gesetz wurde vermittelt durch die Engel; sie waren also auch die Fenster und Herrn des A. B., wie dieses vielfach im A. T. selbst (vgl. Dan. 12, 1. 10, 13. 20. 21: Tob. 12, 15) und auch später bei den Rabbinen ausgesprochen wird. Das neue Heil, die σωτηρία, aber wurde ursprünglich verkündigt durch den Herrn; ihm ist also auch die durch dieses Heil entstandene neue Welt, der neue Bund, unterworfen. Hiernach verhält sich

der Ausdruck οἰκουμένη μέλλουσα zu σωτηρία B. 3, wie die Wirkung zur Ursache, und bezeichnet die durch Christi Erlösungswerk bewirkte neue Schöpfung, den neuen Bund, die neutestamentliche Oekonomie. Der Ausdruck selbst stammt aus dem Hebräischen. Die jüdischen Theologen theilten nämlich nach richtiger Anschauung die ganze Weltzeit in zwei Perioden: $\eta\gamma\eta\ \sigma\eta\iota\gamma$, αἰὼν οὗτος, und $\kappa\alpha\tau\alpha\ \sigma\eta\iota\gamma$, αἰὼν μέλλων oder οἰκουμένη μέλλουσα; ersterer Ausdruck bezeichnete ihnen die alttestamentliche Weltzeit; letzterer die Zeit des Messiasreiches, die messianische Weltzeit. Unser Verfasser nennt nun dieses Reich Christi, obgleich es schon erschienen und gegenwärtig war, doch noch eine οἰκουμένη μέλλουσα, eine künftige Welt, entweder weil er dieses Reich in seiner Vollendung faßt, in welcher es auch für uns noch immer ein zukünftiges ist (auch wir müssen noch immer beten: „zu uns komme dein Reich“); oder, weil er hier vom Standpunkte des A. B. aus argumentirt. Letztere Auffassung verdient den Vorzug. περὶ ἧς λαλοῦμεν sieht auf B. 3 zurück. Das ὑπέταξεν ist soviel als: „zu unterwerfen verheissen“ und als Sinn des Ganzen stellt sich dann heraus: Nicht Engeln hat er irgendwo im A. T. die künftige Welt, das Messiasreich, von dem wir jetzt sprechen, zu unterwerfen verheissen, wohl aber findet sich eine Stelle, worin es heißt, daß er diese neue Welt dem Sohne unterwerfen wolle. Diese Stelle wird nun

B. 6—8 a. wörtlich genau nach der LXX angeführt: „Wohl aber hat Einer wo bezeugt sprechend: „„Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest? oder der Menschensohn, daß du auf ihn siehest? du hast ihn ein wenig geringer gemacht als Engel; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt; Alles hast du unterworfen unter seine Füße.“““ Der Verfasser citirt hier unbestimmt: διεμαρτύρατο δὲ πού τις, nicht als wenn er den Ort, wo die Stelle sich findet, gerade nicht im Gedächtnisse gehabt habe, sondern weil er an solche schrieb, welche die h. Schrift genau kannten. Die Stelle ist genommen aus Ps. 8, 5—7. Der Inhalt dieses äußerst schönen Liedes ist kurz der: Groß und wunderbar erscheint Gott in den Werken der Natur,

und betrachtet man die großen Wunder des nächtlichen Himmels, den Mond und die Sterne, so scheint in Vergleich zu diesen der Mensch, dieser schwache Erdbewohner, gänzlich zu verschwinden; ja man begreift kaum, wie Gott sich um ihn kümmern und ihn berücksichtigen sollte. Und doch ist der Mensch das Wunder über alle Wunder der sichtbaren Schöpfung Gottes. Nur um ein Geringes hat Gott ihn unter die Engel gestellt; er hat ihn mit Glanz und Würde umkleidet und ihm die Herrschaft über das ganze Naturreich übertragen. Die Natur ist eine Dienerin des Menschen. — Der Psalmist spricht hier, wie man leicht sieht, von dem reinen nicht gefallenen Menschen und von der Stellung desselben zur Natur, wie sie nach der ursprünglichen Idee Gottes vom Menschen sein sollte; er stellt also nur in einem poetischen Gewande dar, was die Genes. ganz einfach erzählt, wenn es 1. Mos. 1, 26 heißt: „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere und über die ganze Erde.“ Desto ungewzogener und wahrer konnte also unser Verfasser diesen Psalm von Christus verstehen. In ihm erschien ja der Mensch κατ' ἐξοχήν, der reine ursprüngliche Mensch, der wieder, wie er durch seine Wunder bewies, unbedingt über die Natur herrschte, und der diese Herrschaft im vollsten Maße üben wird, wenn auch die Natur aus den Banden, in welchen sie jetzt noch seufzt, erlöst sein wird zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm. 8, 21). Alles also, was der Psalmist hier von der hohen Würde des Menschen an und für sich und von seiner Stellung der ganzen übrigen Welt gegenüber sagt, gilt im eigentlichsten und wahrsten Sinne von Christus (vgl. 1. Kor. 15, 27 ff. Ephes. 1, 22). — Nach dem angegebenen Gedankengange des Psalms entscheidet sich die Frage, welche von Einigen hier aufgeworfen wird, ob das τί in τί ἐστὶν ἀνθρώπου die miseria oder die praestantia des Menschen bezeichne, von selbst. Zunächst bezeichnet es allerdings die Geringheit des Menschen: den großen Werken der Natur gegenüber erscheint der Mensch, bloß äußerlich genommen, gering und

unbedeutend, aber in Wahrheit steht er höher als die ganze ihn umgebende Natur. — B. 7. Statt des ἡλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους der LXX hat der hebräische Text: **וְהִנְחִיחוּ מְעַד מְעַד אֱלֹהִים** „du hast ihn wenig vor Elohim erniedrigt.“ Im Hebräischen ist der Satz eine Bezeichnung der hohen Gott-nahen Stellung des Menschen und das **מְעַד** bezieht sich auf die Würde. Die LXX übersetzt also hier, wie häufig, **אֱלֹהִים** durch ἀγγελοι, und gibt **מְעַד** mit βραχύ τι. Dieses βραχύ τι kann aber eine doppelte Bedeutung haben: es kann zuerst ganz in dem Sinne des hebräischen **מְעַד** gefaßt und auf die Würde bezogen werden; dann aber kann es als Zeitbestimmung genommen und „eine kurze Zeit“ übersetzt werden. In dieser letztern Bedeutung faßt unser Verfasser den Ausdruck und bezieht ihn auf die Zeit des irdischen Lebens Christi, wie deutlich aus B. 9 erhellt. Dann bildet das Folgende: **δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν** einen Gegensatz, und ist von der auf die Erniedrigung gefolgten Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters zu verstehen. „Du hast ihn auf kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, dann ihn aber mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.“ — Die folgenden Worte: **καὶ κατέστησας αὐτόν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου** sind zweifelhaft, da sie in mehreren Handschriften fehlen, und vielleicht aus dem Psalme hier eingeschoben wurden. Behalten wir aber mit der Vulgata diesen Satz bei, so liegt darin dasselbe ausgesprochen, was in dem folgenden Hemistich: **πάντα ὑπέταξας κ. τ. λ.** ausgedrückt wird, daß nämlich Christus, der Mensch **κατ' ἐξοχήν**, über die ganze Kreatur herrschen werde.

B. 8 b. 9. „Denn indem er ihm Alles unterwarf, ließ er nichts ihm ununterworfen. Nun aber sehen wir noch nicht ihm Alles unterworfen; aber den ein wenig unter die Engel Erniedrigten, Jesum, sehen wir wegen des Erleidens des Todes mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; damit er vermöge Gottes Gnade für Jedermann den Tod löstete.“ In dem **ἐν τῷ γὰρ ὑποτάξαι κ. τ. λ.** zieht der Verfasser die Schlußfolgerung aus den Worten des Psalms, die er unmittelbar vorher angeführt. Er urgirt besonders

das πάντα und setzt es deshalb des Nachdrucks halber hier mit dem Artikel. Zugleich begründet er hier den B. 5 aufgestellten Satz, daß Gott nicht den Engeln die neue Welt unterworfen habe; daher das γὰρ. Der Sinn ist somit folgender: Nicht den Engeln hat Gott die künftige Welt, die neue Heilsoökonomie, unterworfen; denn da es in der Psalmstelle heißt, daß Gott dem Menschensohne, Christo, Alles unterworfen habe, bleibt Nichts übrig, was ihm nicht unterworfen sei (vgl. 1. Kor. 15, 27). — In dem νῦν δὲ οὐπω ὁρῶμεν κ. τ. λ. macht der Verfasser sich selbst einen Einwurf aus der Seele seiner Leser: Ihr werdet sagen: Wir sehen noch nicht, daß ihm Alles unterworfen sei; die tägliche Erfahrung lehrt, daß es noch Viele gibt, die sich seiner Herrschaft widersetzen, wie nun? — Dieser Einwurf findet alsbald B. 9 seine Lösung, jedoch so, daß der Verfasser den eigentlichen Schluß verschweigt, da der Leser sich diesen leicht selbst machen kann: Allerdings ist ihm jetzt noch nicht Alles unterworfen; allein den für kurze Zeit unter die Engel erniedrigten Jesum sehen wir schon mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt, nämlich in seiner Auferstehung, Himmelfahrt und seinem Sitzen zur Rechten des Vaters. Die Worte des Psalms: „Du hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt“, sind also an ihm bereits in Erfüllung gegangen. Die Erfüllung dieses ersten Theils ist uns aber eine sichere Bürgschaft für den Eintritt des zweiten, daß Gott ihm Alles unterwerfen werde. — Das διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου haben Einige, z. B. Origenes, der h. Augustin, auf ἡλαττωμένον bezogen; dann ist der Sinn entweder: Christus sei eben durch sein Todesleiden auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget; oder: er sei um des Todesleidens willen, um den Tod für uns zu erdulden, auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget. Allein die ganze Wortstellung läßt diese Beziehung nichtfüglich zu. Wir verbinden es also mit Estius mit δόξη καὶ τιμῇ ἑστεφανωμένον. Durch sein Leiden und Sterben verdiente Christus nicht bloß für uns die sogenannten bona salutaria, sondern auch für sich d. i. für seine menschliche Natur die Erhöhung zur Rechten des Vaters, die Glorification (vgl. Phil. 2, 9. 10. Luk. 24, 26). — Schwierig

ist hier noch der Zusatz: ὅπως χάριτι Θεοῦ κ. τ. λ. Einige verbinden ihn mit den zunächst vorhergehenden Worten: διὰ τὸ πάθημα...; dann ist der Sinn: Wir sehen Jesum mit Ruhm und Herrlichkeit gekrönt wegen des Todesleidens, welchem er sich deshalb unterzog, um für Alle den Tod zu kosten. So auch Estius. Allein besser scheint es doch, mit dem h. Thomas diesen Zusatz auf ἡλαττωμένον zu beziehen, wo sich dann der Sinn ergibt: Wir sehen Christum in seiner Menschwerdung auf eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er für Alle den Tod koste. Gerade deshalb wurde Christus Mensch, und erniedrigte sich so unter die Engel, um in stellvertretender Genugthuung (ὑπὲρ) für Alle den Tod zu leiden. Nach dieser Fassung bezieht sich das βραχύ τι auf das ganze irdische Leben Christi, nicht bloß auf sein Leiden. Für diese Verbindung spricht insbesondere auch der V. 14. — Die χάρις Θεοῦ ist die gnädige Barmherzigkeit, die Liebe Gottes, die sich besonders in der Hingabe seines eingebornen Sohnes zeigte. Diese war von Seite Gottes eine freie Gnade, ein reiner Ausfluß seiner Liebe (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8. Gal. 2, 21). Statt χάριτι Θεοῦ kennt schon Origenes eine andere LA., die sonst nur in einigen spätern Handschriften, dann auch bei Theodoret, Ambrosius u. A. sich findet, nämlich: χωρὶς Θεοῦ. Dieser Ausdruck läßt eine mehrfache Deutung zu, entweder: „damit er für Alle, Gott ausgenommen, den Tod schmecke“; oder in Verbindung mit dem Zeitworte: „damit er den Tod schmecke ohne Gott d. i. als wenn er nicht Gott wäre“ oder: „als ein von Gott Aufgebener.“ Allein diese LA. hat keine innere Wahrscheinlichkeit und ist vermuthlich aus einem Schreibfehler entstanden. — Der Ausdruck γεύεσθαι θανάτου, nach der rabbinischen Formel נָחַם מוֹת gebildet, bezeichnet bloß: „den Tod erleiden“, vgl. Matth. 16, 28. Joh. 8, 52. Zu gesucht erscheint es, wenn ältere Interpreten in dem Ausdrücke „schmecken“ eine Beziehung entweder auf die kurze Dauer, oder auf die Bitterkeit oder auf die Wahrheit des Todes Christi finden wollen. — Das παντός kann gefaßt werden als Masculinum; dann liegt in dem Singular ausgesprochen, daß Christus nicht bloß für alle Menschen überhaupt, sondern:

für jeden insbesondere gestorben sei; es kann aber auch mit den meisten ältern Interpreten als Neutrum genommen werden: „für Alles“ d. i. -für die ganze Kreatur. Auch die unfreie Natur seufzt nach Erlösung und wird durch den Menschen des Erlösungsverdienstes Christi theilhaft (vgl. Röm. 8, 21). Die Vulgata hat: pro omnibus scil. hominibus.

B. 10 ff. Die zeitweilige Erniedrigung Christi unter die Engel in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden lag in der menschlichen Natur begründet. Eben weil Christus nicht Engel, sondern Menschen erlösen wollte, mußte er zur Menschheit herabsteigen, mußte er selbst in das menschliche Geschlecht eintreten und die Schwachheiten und Leiden desselben tragen. — „Denn es ziemte ihm, um desswillen und durch den Alles ist, daß er, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte, den Urheber ihres Heils durch Leiden vollende.“ Das γάρ knüpft diesen Satz als begründend an das unmittelbar vorhergehende ὅπως χάριτι κ. τ. λ. an, und der Gedankenzusammenhang ist der: Jesus ist für eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt, damit er vermöge Gottes Gnade für Alle den Tod erleide; denn es ziemte sich, daß der Urheber des Heils der Menschen durch Leiden seine Vollendung erhalte. In dem ἐπρῆνε liegt nicht eine Nothigung, eine ἀνάγκη — denn von einer solchen kann bei Gott nicht die Rede sein —, sondern eine aus der obwaltenden Beschaffenheit des Menschen sich ergebende Angemessenheit. Die Erlösung war von Seite Gottes eine durchaus freie That der Liebe, und ebenso auch die Art und Weise der Erlösung. Von Seite Gottes betrachtet, darf man also nicht sagen: der Sohn muß Mensch werden, mußte leiden, um die Menschen zu erlösen; denn Gott ist frei und allmächtig. Jedoch können wir für die Thaten Gottes Congruenzgründe aufsuchen, und da kann man, wenn man die Sache von Seite des faktischen Zustandes der Menschheit betrachtet, wiederum sagen, der Erlöser der gefallenen Menschheit mußte selbst Mensch sein, mußte leiden. Treffend sagt in diesem Sinne der h. Augustin: Non defuit Deo alius modus possibilis (scil. redimendi genus humanum), cuius potestas

cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae non fuit alius modus convenientior. De Trinit. cap. 10. — Daß *αὐτῷ* sich auf Gott, den Vater, beziehe, erhellt unzweideutig aus dem ganzen Zusammenhange. Durch den Zusatz *δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα* wird Gott als das Endziel (*δι' ὃν*) und als der Urgrund (*δι' οὗ*) von Allem bezeichnet. Zugleich liegt aber hier gewiß auch der Gedanke eingeschlossen, daß er, welcher der Urgrund und das Endziel aller geschaffenen Wesen ist, auch die besten und weisesten Anschläge zu ihrem Heile zu fassen im Stande sei. Das *δι' οὗ* steht im N. T. gewöhnlich nur vom Sohne, durch welchen Gott die Welt erschaffen hat; so 1. Kor. 8, 6 u. a. a. St. Hier, wo es offenbar vom Vater steht, müssen wir es als gleichbedeutend mit *ἐξ οὗ* fassen (vgl. Röm. 11, 36). Große Schwierigkeit macht aber das Particip *ἀγαγόντα* sowohl rücksichtlich seiner Beziehung als auch in Betreff seiner Bedeutung. Einige Interpreten, durch den Accusativ verleitet, verbinden *ἀγαγόντα* mit *ἀρχηγόν* und übersetzen: „Es ziemte ihm, den viele Söhne zur Herrlichkeit führenden Urheber ihres Heiles durch Leiden zu vollenden.“ Allein diese Verbindung ist schon grammatisch unstatthaft wegen des Artikels *τόν* zwischen *ἀγαγόντα* und *ἀρχηγόν*, es müßte dann durchaus *τόν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα ἀρχηγόν* heißen. Entschieden spricht aber, wie Bleek richtig bemerkt, gegen diese Verbindung die einfache Bezeichnung *πολλοὺς υἱοὺς*, welche nur dann natürlich ist, wenn von einer Sohnschaft gegen denjenigen die Rede ist, welcher in *ἀγαγόντα* Subjekt ist; unleugbar ist hier aber von einer Sohnschaft der Menschheit gegen Gott den Vater, nicht gegen Christum die Rede. Wir müssen also *ἀγαγόντα* auf *αὐτῷ* beziehen; statt des Dativs, den man erwarten sollte, steht der Accusativ, um das Particip näher mit dem Infinitiv *τελειῶσαι* zu verbinden. Eine solche Construction ist nicht selten (vgl. Apstg. 15, 22. 11, 12. 25, 27. Luk. 1, 74). — Was nun die Bedeutung dieses Particips angeht, so haben Einige versucht, den Aorist als eigentliches Präteritum festzuhalten, und mit der Vulgata übersetzt: „Es ziemte ihm, daß er, der viele Söhne zur Herr-

lichkeit geführt hatte (qui adduxerat Vulg.), den Urheber ihres Heiles durch Leiden vollende." Hiernach könnten wir unter *vioús* nur die frommen BB. des N. B. verstehen. Allein es paßt durchaus nicht zu dem ganzen Gedankengange unsers Briefes zu sagen, daß die Altväter bereits zur Herrlichkeit geführt seien. Erst nachdem Christus als *πρόδρομος* uns vorangegangen und als Hoherpriester ins Allerheiligste eingegangen ist, ist auch uns der Vorhang geöffnet, der Eingang in den Himmel gestattet (vgl. 5, 9. 6, 20). Wir müssen also hier den Morist in der Bedeutung des Futurs nehmen: „der viele Söhne zur Herrlichkeit führen wollte." So der h. Thomas, der das qui adduxerat der Vulgata umschreibt durch adducendos praedordinaverat. So auch Erasmus und Klee. Auch sprachlich läßt sich diese Auffassung rechtfertigen; denn der Infinitiv des Morists nähert sich häufig dem Futuro (Bernhardy Syntax S. 383); seltener allerdings das Particip. — *Ἀρχηγός* bezeichnet zunächst einen Anführer besonders im Kriege, Herzog, dann auch Stammvater, endlich ist es soviel als *αἵτιος* „Urheber." Das Wort *τελειοῦν* mit seinen derivatis kommt in unserm Briefe häufig vor und zwar sowohl in Beziehung auf Christum selbst (vgl. außer dieser Stelle noch 5, 9. 7, 28) als auch in Beziehung auf die durch ihn Erlösten (vgl. 7, 11. 19. 9, 9. 10, 14. 11, 40). Nach der Etymologie bezeichnet *τελειοῦν τινα* „einen vollkommen (*τέλειος*) machen, zu seinem Ziele (*τέλος*) führen", also: „vollenden." In Beziehung auf Christum kann das Wort nur von seiner menschlichen Natur verstanden werden und bezeichnet dann die Vollendung derselben, die mit seiner Glorifikation eintrat, wo der Mensch Christus mit Ehr- und Herrlichkeit gekrönt zur Rechten des Vaters sich setzte, wo also die menschliche Natur in ihm ihr wahres *τέλος* erreichte. Der h. Johannes braucht dafür das Wort *δοξασθῆναι*. Diese Glorifikation seiner Menschheit erwarb sich Christus durch sein Leiden, daher *διὰ παθημάτων*. Eine genaue Parallele zu dieser Stelle bildet der Ausspruch des Heilandes selbst beim Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen", wo das *εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν* ganz unserm *τε-*

λειῶσαι entspricht. Man vergleiche noch Phil. 2, 8. 9: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist.“ — Der Sinn dieses Vs. ist hiernach so zu fassen: Gott wollte die Menschen wieder zu seinen Söhnen machen; zur Sohnschaft Gottes konnte aber der gefallene Mensch, wenn ihm dieß überhaupt möglich gewesen wäre, nur auf dem umgekehrten Wege gelangen, als auf welchem er diese verloren hatte. Er war von Gott abgefallen durch Ungehorsam und Hingabe an die sinnliche Lust; zu Gott zurückkehren konnte er also nur durch Selbstverläugnung und Abtödtung, durch Leiden. Aber der Mensch vermochte dieses nicht aus eigenen Kräften; es mußte ein Anderer, und zwar der Sohn Gottes κατ' ἐξοχὴν, für ihn eintreten, und dieser mußte als unser Vorgänger zuerst den Weg der Leiden wandeln; nur wenn wir ihm auf diesem Wege folgen, können wir wieder zur Sohnschaft Gottes gelangen.

V. 11. Der erste Theil dieses Vs.: „Denn sowohl der Heiligende als die, welche geheiligt werden, sind alle von Einem“ ist vielfach verschieden aufgefaßt worden. Das γὰρ zeigt an, daß hier das Vorhergehende begründet und erläutert werden soll; da aber der h. Verfasser in dem vorhergehenden V. einen großen Gedankenreichtum in wenige Worte zusammengefaßt hat, so fragt es sich, worauf speciell das γὰρ zu beziehen sei. Von der Antwort auf diese Frage hängt die Erklärung der einzelnen Ausdrücke ab. Die meisten neueren Interpreten beziehen das γὰρ auf υἱοὺς V. 10 und meinen, daß durch diesen Satz gezeigt werden solle, warum die Erlöseten mit dem Erlöser den gleichen Namen „Söhne“ führen: „denn Christus, der Heiligende, und die Menschen, welche geheiligt werden, sind von Einem.“ Nach dieser Erklärung kann sich das ἐξ ἐνὸς sowohl auf Gott beziehen, als auf Adam. Im erstern Falle ist der Sinn: „Gott wollte viele Söhne zum Heile führen, denn Christus der Heiligende und die Menschen, welche durch ihn geheiligt werden, sind von Einem, nämlich von Gott, sind Söhne Gottes, und deshalb, weil die Menschen so hoch erhoben sind, schämte er sich nicht,

sie seine Brüder zu nennen. Allein gegen diese Erklärung spricht das B. 13 angezogene Citat: *ἐγὼ ἕσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ*, wodurch erklärt werden soll, daß Christus in einem ähnlichen menschlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden, wie die Erlöseten. Daher deuten Andere das *ἐξ ἑνός* auf Adam, so daß dann in diesem Satze ausgedrückt wird, daß Christus, der Sohn Gottes per eminentiam, an unserer Niedrigkeit Theil genommen und dadurch die Menschen zu Söhnen Gottes gemacht habe. Mit dieser Erklärung des *ἐξ ἑνός* müssen wir durchaus übereinstimmen, nur glauben wir, daß die Beziehung dieses Satzes zum Vorhergehenden in anderer Weise zu fassen sei. Das *ὅτε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἅγ. ἐξ ἑνός πάντες* ist nämlich mehr als eine allgemeine Sentenz anzusehen, die dasselbe ausspricht, was der h. Verfasser unten 5, 1 etwas anders ausdrückt, wenn er sagt: „Jeglicher Hohepriester wird aus den Menschen genommen und für Menschen bestellt in ihren Angelegenheiten bei Gott“ d. i. nur ein Mensch kann Priester für die Menschen sein. So hier: der Heiligende (d. i. eben der Priester) und die von ihm geheiligt d. i. mit Gott versöhnt werden, sind Alle aus einem Stamme, von einem Urvater, Adam. Die Anwendung dieser allgemeinen Regel auf Christum lag nahe, und wird in dem Folgenden vorausgesetzt. Fassen wir aber den Satz so, dann darf er nicht als eine bloße Erläuterung des *υἱοῦς* angesehen werden, sondern er dient zur Begründung des vorhergehenden Hauptgedankens, der in B. 9 ausgedrückt liegt, daß Christus auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch werden mußte. Der Gedankengang ist dann der: Christus ist auf kurze Zeit unter die Engel erniedriget d. i. Mensch geworden, um für Alle den Tod zu kosten: Letzteres ziemte sich; denn da Gott beschlossen hatte, die Menschen als seine Söhne zur Verherrlichung zu führen, der Weg zur δόξα aber für den gefallen Menschen nur durch Leiden geht, so mußte Christus, als der Vorgänger und Anführer unsers Heiles, auf eben diesem Wege der Leiden zur Vollendung gelangen. Um aber leiden und das Verdienst seines Leidens den Menschen zuwenden zu können, mußte er ins Geschlecht hinabsteigen, mußte er Mensch werden; denn nur im Geschlechte,

als organischem Ganzen, kann von einer Uebertragung des Verdienstes die Rede sein. Der Heiligende d. i. hier der Erlösende und die welche geheiligt d. i. erlöst werden, müssen aus einem Stamme sein; mit andern Worten: Christus mußte Mensch und so für eine kurze Zeit unter die Engel erniedriget werden, um die Menschheit erlösen zu können. So im Wesentlichen auch Estius: *est probatio talis: Christus a Deo constitutus est pontifex, qui oblato sacrificio sanctificaret i. e. peccatis emundaret ac Deo reconciliaret genus humanum. Atqui sacerdos sanctificans et populus, qui sanctificatur, ex uno sunt i. e. ex uno primo parente. Igitur et Christus humanam carnem suscipere debuit, eamque miseriis ac passionibus obnoxiam, qualem ceteri habent homines.* Ebenweil nun Christus wahrer Mensch wurde, durch seine Mutter mit uns denselben Stammvater, nämlich Adam, hat, deßhalb konnte er in Wahrheit die Menschen seine Brüder nennen. Daher sagt der Verfasser: „weßwegen er (Christus) sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen.“ Daß nun Christus die Menschen seine Brüder nennt, zeigt der Verfasser aus alttestamentlichen Stellen, in welchen der Messias redend eingeführt wird und die Menschen seine Brüder nennt.

B. 12 f. „Indem er spricht: „„Ich werde deinen Namen meinen Brüdern verkünden, in mitten der Gemeinde dir lobsingen““; und wiederum: „„Ich werde vertrauen auf ihn.““ Und wiederum: „„Siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben hat.““ Die erste Stelle ist genommen aus Ps. 21 (22), 23. Dieser Psalm ist in seinem ersten Theile ein Klagelied, gesungen aus dem tiefsten Abgrunde der Herzensangst. Kaum hat sich aber die Beklage in der Mitte des Liedes zu einem Hülferufe zu Gott emporgerungen, so schwingt sich alsbald der h. Sänger zu einer wunderbaren Hoffnung auf. David aber, der Sänger des Psalms, war in seinen Leiden und Schmerzen, die er für die gerechte Sache erduldet, und auch in seinen Hoffnungen nur ein Vorbild des wahren Mannes der Schmerzen, nämlich Christi; und indem er sein Elend und seine Noth schildert, und in seinem

Gottvertrauen seinen Sieg erblickt, schaut er im Geiste den, von welchem er nur ein schwaches Vorbild war. Daher mischt er in seine Schilderung Züge ein, die im eigentlichen Sinne nur auf das Urbild passen. Die Messianität dieses Psalms hat Christus selbst anerkannt, da er beim Beginne seiner Todeschauer am Kreuze die Anfangsworte dieses Psalms: „O Gott! mein Gott! wie hast du mich verlassen!“ mit lauter Stimme rief. Und gewiß müssen wir annehmen, daß Christus am Kreuze den ganzen Psalm durchgebetet habe, so daß mit dem Weheruf des Anfanges auch der Triumphruf des Endes vor seine Seele trat. — Der Hauptnachdruck liegt auf τοῖς ἀδελφοῖς μου. Christus ist als Mensch, wie der Apostel Röm. 8, 29 sagt, der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ geworden; nur waltet der Unterschied zwischen ihm und uns ob, daß er das, was wir per gratiam adoptionis sind, per unionem hypostaticam ist. Er ist auch als Mensch der filius naturalis Dei, wir die filii adoptivi, immerhin also doch seine Brüder. Die zweite und dritte Stelle sind genommen aus Jes. 8, 17. 18. Der nervus probandi liegt in der zweiten Stelle in dem Worte πεποιθας. Nur als Mensch konnte Christus von sich sagen, daß er auf Gott vertraue. Also liegt hierin wieder die menschliche Natur in Christo ausgesprochen. Ebendasselbe liegt in der dritten Stelle ausgedrückt. Wie Christus in der ersten Stelle die Menschen seine Brüder nannte, so nennt er sie hier seine Kinder. Das Kindesverhältniß drückt aber ebenso, als das Bruderverhältniß, die Einheit der Natur aus. Christus ist durch seine Menschwerdung sowohl unser Bruder, als auch, als zweiter Adam, unser Vater geworden. Vgl. Joh. 17, 6. „Ich habe deinen Namen offenbart den Menschen, die du mir gegeben hast von der Welt. Sie waren dein und du hast sie mir gegeben.“

B. 14. 15. „Da nun die Kinder Blutes und Fleisches theilhaftig geworden sind, so hat auch er gleichfalls ebendaran Theil gehabt, auf daß er durch den Tod vernichte den, welcher die Gewalt des Todes hatte d. i. den Teufel, und die befreite, so durch Todesfurcht das ganze

Leben hindurch in Knechtschaft gefangen gehalten wurden.“ Was der Verfasser B. 11 durch eine allgemeine Sentenz ausgedrückt hat, daß nämlich Christus, um die Menschen zu erlösen, selbst Mensch werden mußte, erklärt er hier näher. Der kurze Sinn dieser B. ist der: Weil diejenigen, die Gott als Kinder Christo einverleiben wollte, Fleisch und Blut haben, so mußte Christus, der ihr zweiter Stammvater werden sollte, ebenfalls Fleisch und Blut d. h. die menschliche Natur annehmen. Denn nur als Mensch konnte Christus sterben, und durch seinen Tod in stellvertretender Genugthuung die Schuld der Menschheit tilgen und durch seine Auferstehung den Tod der Menschen aufheben, mit andern Worten: Stammvater eines neuen Geschlechtes werden. — παραπλησίως „gleichfalls, ebenfalls“ nicht: „in ähnlicher Weise.“ καταργεῖν = ἀεργὸν ποιεῖν „unwirksam machen, vernichten.“ Christus hat durch seinen Tod den Teufel unwirksam gemacht, indem er durch diesen höchsten Akt seines Gehorsams für den Ungehorsam der Menschen genug that, und sie so der Herrschaft des Satans entthob. Der Teufel wird hier der Machthaber des Todes genannt, weil er der Urheber der Sünde war; der Tod aber die am meisten in die Augen fallende Folge der Sünde ist. Statt daß es hier heißt, Christus habe den Machthaber des Todes vernichtet, sagt Paulus 2. Tim. 1, 10 geradezu, Christus habe den Tod vernichtet, und beim Johannes lesen wir oft, daß es für die Gläubigen keinen Tod mehr gebe. In allen diesen Stellen kann nur der leibliche Tod gemeint sein; und doch hat Christus, wie die tägliche Erfahrung lehrt, nicht das physische Sterben aufgehoben. Wie ist es also zu verstehen, wenn es heißt, Christus habe den Tod vernichtet oder den unwirksam gemacht, der die Macht des Todes habe? — Christus hat den Tod vernichtet dadurch, daß er ein den Tod überwindendes neues Leben im Menschen gründet, welches hier in der Wiedergeburt beginnt, jenseits aber zu seiner Vollendung kommt. Christus ist das Leben κατ' ἐξοχήν, wer aus ihm wahrhaft wiedergeboren wird im Glauben und in der Taufe, in dem bildet sich ein neuer Lebenskern, der den Keim des künftigen glorificirten Leibes in sich schließt und der im Sakramente

des Altars hienieden seine fortwährende Nahrung findet. Daher sagt der Heiland Joh. 6: „Wer mein Fleisch ißt, der wird nicht sterben, der wird leben ewig, den werde ich auferwecken am jüngsten Tage.“ Wir werden in der h. Taufe nicht bloß geistig, sondern auch, wenigstens im Reime, leiblich aus Christo wiedergeboren; denn der Apostel sagt: „Wir sind Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Beine“; und bei dem wahrhaft Wiedergeborenen und durch das allerheiligste Sakrament Genährten ist das Sterben nur ein Abstreifen der gröbern Umhüllung, die den Geburtskeim schon hienieden in sich trägt. — V. 15 läßt eine doppelte Konstruktion zu. Man kann zuerst den Gen. δουλείας zu ἀπαλλάξῃ und ἔνοχοι ᾗσαν zu φόβῳ θανάτου ziehen; und dann müssen wir übersetzen: „damit er diejenigen von der Sklaverei befreite, welche ihr ganzes Leben hindurch mit der Todesfurcht behaftet waren.“ Allein natürlicher ist es mit der Vulgata δουλείας von ἔνοχοι ᾗσαν abhängig sein zu lassen und zu übersetzen: „und damit er diejenigen befreiete, welche durch Todesfurcht... mit Sklaverei behaftet waren.“ Der Tod war gleichsam der Alp, der die alte Welt drückte, und wenn auch einzelne Philosophen durch manche Vernunftgründe die Todesfurcht bestiegen zu können wähten, so war dieses doch zuletzt ein fruchtloses Unternehmen, da das Jenseits ihnen dunkel und unbekannt war. Dies spricht sich recht in den trüben Worten des sterbenden Aristoteles aus: „Nacht bin ich in die Welt gekommen, elend habe ich gelebt, zweifelhaft sterbe ich; ich weiß nicht, wohin ich kommen werde; aber du Wesen aller Wesen erbarme dich meiner.“ Von dieser Sklaverei der Todesfurcht hat uns Christus befreit durch seine Lehre und durch seine Auferstehung; und der Todesfurcht der alten Welt steht jetzt das christliche Vertrauen gegenüber, womit wir dem Tode muthig ins Auge schauen können, wissend daß der Tod nur der Durchgang zum bessern Leben ist.

V. 16. „Denn doch nicht irgendwo nimmt er sich der Engel an, sondern des Saamens Abrahams nimmt er sich an.“ Dieser Satz begründet das vorhergehende μετέσχεν αἵματος καὶ σαρκός, daher das γάρ. Der Gedanke ist: Eben weil Christus die Men-

ſchen und nicht die Engel erlöſen wollte, mußte er Fleiſch und Blut annehmen, mußte er ſelbſt ins Geſchlecht herabſteigen, um ſein Verdienſt zum Gemeingute Aller machen zu können. Denn nur in der Menſchheit, als einem organiſchen Ganzen, kann ſich Verdienſt wie Mißverdienſt vererben, nicht im Reiche der Geiſter, die nur ein Colleftivganzes bilden. Der menſchliche Leib iſt gleichſam der Leiter wie der Urſchuld von Adam her, ſo auch des Urverdienſtes von Chriſto her. — Wir leſen am beſten mit der Vulgata *ὅτι πού* in zwei Wörtern: das *πού* bezieht ſich dann auf Schriftſtellen: „denn doch nicht irgendwo nimmt er ſich der Engel an“ d. h. denn doch nicht irgendwo leſen wir im N. T., daß er ſich der Engel annehme. *ὅτι πού* in einem Worte heißt: „ſürwahr.“ *ἐπιλαμβάνεσθαι τινος* eigentlich „Jemanden an der Hand anfassen, um ihm zu helfen“, dann: „ſich Jemandes annehmen.“ In demſelben Sinne muß auch das *apprehendere* der Vulgata genommen werden. Der Ausdruck bezeichnet nie „die Natur Jemandes annehmen“, wie einige ältere Interpreten ihn haben verſtehen wollen. — Statt *σπέρματος Ἀβραάμ* ſollte man *σπ. Ἀδάμ* oder den allgemeinen Ausdruck *ἀνθρώπων*, als den natürlichen Gegenſatz zu *ἀγγέλων*, erwarten. Der h. Verfasser gebraucht aber dieſen Ausdruck mit Rückſicht auf die Verheißungen, welche dem Saamen Abrahams geſchahen, und weil er an Hebräer ſchrieb.

B. 17 ff. „Deßhalb mußte er in Allem den Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hohepriester vor Gott, um zu verſöhnen die Sünden des Volkes. Denn ſelbſt verſucht in dem, was er gelitten hat, kann er Andern, die verſucht werden, helfen.“ Eben hat der h. Verfasser geſagt, Chriſtus nehme ſich der Menſchen an, nämlich um ihre Sünden zu tilgen und ſie mit Gott wieder zu verſöhnen. Hier fährt er nun fort: Um aber die Menſchen mit Gott wieder zu verſöhnen, mußte er das Opfer ſeiner ſelbſt, was der erſte Adam und ſeine Nachfolger Gott geweigert hatten, ſeinem himmliſchen Vater darbringen, mußte alſo als Mittler, als ein wahrer Hohepriester zwiſchen Gott und die Menſchen treten. Um aber

wahrer Hoherpriester und Vermittler zwischen Gott und den Menschen zu sein, mußte er nach Oben hin (τὰ πρὸς τὸν Θεόν) gerecht sein (πίστος) d. h. er mußte der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten; nach Unten hin aber mußte er ἐλεήμων sein, Erbarmen üben. Denn unsere Erlösung haben wir nur der Erbarmung Gottes und Christi zu verdanken. Um aber ein wahrhaft barmherziger Hohepriester sein zu können, mußte er uns in Allem, was zur menschlichen Natur gehört, auch in deren Schwachheit und Versuchbarkeit, gleich werden. — Dieser letzte Gedanke wird nun B. 18 näher begründet. Christus ist seinen Brüdern, den Menschen, in Allem gleich geworden, er ist freiwillig in alle Leiden der Menschheit eingegangen, um sie an sich zu erproben, sie gleichsam praktisch kennen zu lernen; somit wird er auch desto eher geneigt sein, sich der Bedrängten erbarmungsvoll anzunehmen. — τὰ πρὸς τὸν Θεόν ist soviel als κατὰ τὰ πρὸς τ. Θ. und heißt eigentlich: „treu in Rücksicht der Dinge, die sich auf Gott beziehen“ d. i. kurz: „treu vor Gott.“ λαός ist das σπέρμα Ἀβραάμ B. 16, das auserwählte Volk. ἐν ᾧ nehmen wir hier mit der Vulgata in seiner ursprünglichen Bedeutung, und fassen es nicht mit den Meisten als: „inwiefern, weil.“ Zu περισσεύς ist zu bemerken, daß Christus selbst Luk. 22, 28 seine Leiden Versuchungen nennt. Unten 4, 15 wird dieser Gedanke weiter ausgeführt.

§. 3. Christi Erhabenheit über Moses.

3, 1 — 6.

Nachdem der h. Verfasser im Vorhergehenden bewiesen hat, daß Christus höher stehe, als die Engel, welche den A. B. von Seite Gottes vermittelten; nachdem er ferner gezeigt, daß die zeitweilige Erniedrigung Christi in seiner Menschwerdung und besonders in seinen Leiden dieser seiner Würde keinen Eintrag thue, sondern vielmehr in der Natur der zu erlösenden Menschheit lag, blieb ihm, um seinen Beweis zu vollenden, nur noch übrig zu zeigen, daß Christus auch höher stehe als Moses, der als Vermittler des A. B. zwischen den Engeln und dem Volke Israel stand. Eigent-

Ich lag dieser Beweis implicite schon in dem Vorhergehenden, und deshalb zeigt der Verfasser hier nur eben darauf hin, um dann die B. 7 — 4, 13 folgende Ermahnung daran zu lehnen. Der Verfasser beginnt diesen Abschnitt wieder, ähnlich wie 2, 1 mit einer Ermahnung, die sich enge an die vorhergehende dogmatische Ausführung anschließt.

B. 1. „Deshalb, heilige Brüder, die ihr der himmlischen Berufung theilhaftig seid, blicket hin auf den Abgesandten und Hohenpriester unsers Bekenntnisses, auf Jesum.“ — Das ὁ Θεὸς knüpft an das 2, 17. 18 Gesagte an: deshalb, weil Christus barmherzig und ein treuer Hohenpriester ist, sollen wir vertrauensvoll auf ihn blicken, um selbst treu zu bleiben. ἀδελφοί ist die gewöhnliche Benennung der Christen; ἅγιοι aber werden sie genannt als solche, die von der Welt ausgetrennt und zur Heiligkeit berufen sind. Der Ausdruck wird näher erklärt durch die Apposition: κλήσεως ἐπ. μέτοχοι. κλήσις ist die Berufung zum Christenthum; diese wird eine „himmlische“ genannt, weil sie vom Himmel kommt und zum Himmel führt (vgl. Röm. 8, 29. 30). κατανοεῖν „mit Sorgfalt auf etwas sehen, betrachten.“ Der Genitiv τῆς ὁμολογίας gehört sowohl zu τὸν ἀπόστολον als auch zu ἀρχιερέα, wie schon das Fehlen des Artikels vor ἀρχιερέα anzeigt. ὁμολογία ist aber das „Bekenntniß des Evangeliums“ d. i. der Glaube (vgl. 1. Tim. 6, 12. 13). Christus wird nun hier (und zwar einzig im N. T. nur hier) der „Apostel“ unsers Glaubens genannt, weil er vom Vater gesandt ist, uns den Glauben zu überbringen. Seine Rechtfertigung erhält dieser Ausdruck aus jenen Stellen der h. Schrift, in welchen es heißt, daß der Vater seinen Sohn in die Welt gesandt habe (ἀπέστειλεν) z. B. Joh. 17, 3. 8. 18. 20, 21. Gal. 4, 4 u. a. War Christus von Seiten Gottes der Apostel an die Menschen, derjenige, der die Gnade und Wahrheit von Gott den Menschen überbrachte, so ist er von Seiten der Menschen der Hohenpriester, der fortwährende Versöhner der Menschheit vor Gott. Er vereinigte somit die beiden Ämter, welche im A. B. zwischen Moses und Aaron getheilt waren. Andere suchen die Nebeneinanderstellung der beiden Ausdrücke

ἀπόστολος und ἀρχιερεύς aus einer jüdischen Cultus-
einrichtung zu erklären. Nach dem Talmud wurde nämlich
am großen Versöhnungstage der Hohenpriester mit einer be-
stimmten Formel zum Vertreter des Volkes vor Gott sank-
tionirt und erhielt als solcher den Namen „Gesandter des
Synhedriums“, שְׁלִיחַ בֵּית דִּין. Allein es ist unnöthig,
zu einer so gesuchten Erklärung seine Zuflucht zu nehmen.

B. 2. „Der treu ist dem, der ihn angestellt
hat, wie auch Moseß in seinem ganzen Hause.“
Schon oben 2, 17 nennt der Verfasser Christum einen „treuen“
Hohenpriester; hier erinnert dieses Adjektiv ihn an die Stelle
4. Mos. 12, 7, wo Moseß πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ Θεοῦ
genannt wird, und dient ihm so zum Uebergang auf den
Vergleich zwischen Moseß und Christus. Daß ποιεῖν ist hier
wie Apstg. 2, 36 in der Bedeutung „einsetzen“ zu fassen
(vgl. ΠΣΥ 1. Sam. 12, 6); wir können dann als zwei-
ten Accusativ ergänzen: ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα. Nach
Μωυσῆς ist nicht mit Einigen ein Komma zu setzen, so
daß ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ zu πιστὸν ὄντα zu ziehen
wäre. Dieß widerspräche dem B. 6, wornach Christus nicht
ἐν οἴκῳ sondern ἐπὶ τὸν οἶκον ist —; sondern ἐν ὅλῳ
τ. οἴκ. αὐτ. gehört zu Μωυσῆς als alttestamentlicher Aus-
spruch über diesen. οἶκος bezeichnet die alttestamentliche Theo-
kratie, welche häufig im A. T. בֵּית יְהוָה genannt wird.

B. 3. Die B. 1 gegebene Ermahnung, mit aller Sorg-
falt auf Jesum zu blicken, wird hier begründet (daher γὰρ)
durch den Hinweis auf seine hohe Würde über Moseß. Da
in der eben angeführten Stelle des A. T. Moseß ein treuer
Knecht in dem Hause Jehova's genannt wird, so fährt
hier der h. Verfasser in demselben Bilde fort, und nimmt
den Vergleich zwischen Moseß und Christus her von einem
Hause und dessen Erbauer: „Denn einer größern Herr-
lichkeit ist dieser vor Moseß gewürdigt, inso-
weit größere Ehre, als das Haus, derjenige
hat, welcher es bereitet.“ οὗτος geht auf Ἰησοῦν
B. 1. ἀξιούσθαι τινος „einer Sache werth geachtet wer-
den“, und sie demnach auch erhalten. Zweifelhaft ist,
wovon der Genitiv τοῦ οἴκου regiert wird. Nach der Vul-
gata, welche domus (Genit.) übersetzt, könnte man ihn von

τιμήν abhängig sein lassen; dann müßten wir übersetzen: „insofern größere Ehre des Hauses d. i. am oder vom Hause der Erbauer hat“, und in Gedanken ergänzen: größere Ehre, als irgend ein Anderer, der nicht der Erbauer und Gründer ist. Treffender aber wird der Gedanke, wenn wir τοῦ οἴκου von dem Comparativ πλείονα abhängig sein lassen und übersetzen: „insoweit größere Ehre, als das Haus, derjenige hat, welcher es bereitet.“ So Erasmus, Estius u. A. Wir nehmen also auch den Genitiv domus der Vulgata als Nachahmung des griechischen Genitivs bei Comparativen statt des Ablativs. Bei οἶκος dürfen wir aber nicht an das bloße Gebäude denken; sondern es begreift die Bewohner und namentlich die Diener mit ein. Darauf deutet schon das κατασκευάζειν, welches mehr ist, als οἰκοδομεῖν, indem es außer dem Bauen des Hauses auch die Einrichtung und Ausrüstung mit der gehörigen κατασκευή umfaßt. Zu dieser κατασκευή gehörten dann im Alterthume auch die Diener, Knechte und Mägde. Hiernach ist der Gedanke, der dem Bilde zu Grunde liegt, der: Moses gehörte als Diener mit zu dem alttestamentlichen οἶκος, der Begründer der alttestamentlichen Oekonomie war aber Christus. Wie nun der Begründer eines Hauswesens höher steht, als dasjenige, was zu diesem Hauswesen gehört, so steht auch Christus höher als Moses.

B. 4. In dem vorigen B. hat der h. Verfasser auf Christus, als den Begründer der alttestamentlichen Theokratie, der Gemeinde Israel, hingedeutet. Dieses konnte den Lesern seines Briefes auffallend sein, da im A. T. Israel immer das Haus Jehova's, בֵּית יְהוָה, genannt wird. Daher gibt er hier in einer Parenthese die Rechtfertigung: „Denn jegliches Haus wird von Jemanden bereitet; der aber Alles bereitet hat, ist Gott.“ Nach dem ganzen Zusammenhange ist der natürliche Sinn dieses Satzes der: Jedes irdische Haus und Hauswesen hat einen menschlichen Erbauer und Begründer, obgleich Gott, der Schöpfer von Allem, als der auctor primarius eines jeglichen Hauses angesehen werden muß. So ist es nun auch mit dem Hause Israel, der alttestamentlichen Theokratie. Gott ist allerdings der erste Urheber des-

selben, aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß Christus nicht als der Bauherr, als der κατασκευάσας, angesehen werden kann. Denn Christus als der Sohn Gottes, als der ewige Logos, ist derjenige, durch welchen Gott Alles, also auch die alttestamentliche Gemeinde, gegründet hat. — Von den vielen oft weit von einander abweichenden Deutungen, die dieser B. erfahren hat, wollen wir hier nur einige anführen. Die ältern Interpreten, Theodoret, De Lum., Theophyl., auch Estius und Cornel. a Lap. fassen ὁ δὲ πάντα κατασκ. als Subjekt, und verstehen darunter Christum, Θεός aber als Prädikat, und übersetzen: „Derjenige aber, der Alles bereitet hat, nämlich Christus, ist Gott“, und als solcher steht er weit höher, als Moses. Hiernach wäre dann diese Stelle ein locus probans für die Gottheit Christi. Allein diese Erklärung paßt nicht zum ganzen Gedankengange. Denn es ist dem Verfasser hier nicht darum zu thun, die Gottheit Christi zu erweisen (daß hat er oben 1, 2. 3. gethan); auch in den beiden folgenden BB. wird Christi Verhältniß zu Moses nicht dargestellt, wie das eines Gottes zum Menschen, sondern wie das eines Sohnes zum Diener des Hauses. — Andere fassen den Satz als einen Syllogismus, in welchem die conclusio oder die propositio minor zu ergänzen ist, etwa so: Jedes Haus muß einen Erbauer haben, also auch das Haus Israel; der letzte Begründer von Allem, auch der alttestamentlichen Theokratie, ist Gott. Nun ist aber Christus, wie oben gezeigt ist, Gott; — also ist er auch der Begründer der israelitischen Gemeinde. Oder so: Derjenige, der das Haus Gottes, die alttestamentliche Theokratie, gegründet hat, ist Gott. Nun hat aber Christus dies Haus Gottes gegründet; also ist Christus Gott und folglich größer als Moses. — Alle diese Erklärungen sind zu gesucht und verschieben den ganzen Gedankengang.

B. 5. 6. „Und Moses war treu in seinem ganzen Hause, wie ein Diener zum Zeugniss des zu Verkündigenden; Christus hingegen wie ein Sohn über sein Haus. Und dessen Haus sind wir, wenn wir anders die Zuversicht und das freudige Bekenntniß der Hoffnung fest behal-

ten." Eben B. 3 hat der h. Verfasser das Verhältniß Christi zu Moses angegeben, als das des Erbauers eines Hauses zum Hause selbst; hier wird nun noch von einer andern Seite die Erhabenheit Christi über Moses gezeigt: Moses ist nach der Stelle 4. Mos. 12, 7, welche der Verfasser auch hier noch vor Augen hat, Diener, Christus aber ist Sohn; Moses ist im (ἐν) Hause, gehört als Theil mit zum Hause, — Christus aber steht über (ἐπὶ) dem Hause, ist Vorsteher des Hauses, das ihm als dem Sohne angehörte — Das μὲν dient hier wieder, wie oben 1, 7, nur zur Bezeichnung des ersten Theils des Gegenjages, und ist im Deutschen bloß durch stärkere Betonung des Wortes „Moses“ auszudrücken; das entsprechende δέ B. 6 aber mit „hingegen“ zu übersetzen. αὐτοῦ geht auf Θεός B. 4. — Θεράπων wird hier Moses genannt nach 4. Mos. 12, 7, wo die LXX das hebräische יְהוֹשֻׁעַ mit ὁ Θεράπων μου übersetzt. Worin die dienende Thätigkeit des Moses sich kund gab, wird ausgedrückt durch den Zusatz εἰς μαρτ. τ. λαληθῆσ., welcher nicht mit πιστός, sondern mit Θεράπων zu verbinden ist. Unter τὰ λαληθησομένα verstehen einige Erklärer dasjenige, was dereinst durch Christum sollte kund gemacht werden, und worüber Moses schon auf prophetische oder typische Weise Zeugniß abgelegt hätte. Allein mit Recht wird von Andern bemerkt, daß, wenn das Wort hier diese Beziehung auf Christum haben sollte, dies ohne Zweifel durch irgend eine nähere Bestimmung, etwa durch ἐν ἑσχάτου τῶν ἡμερῶν oder durch διὰ τοῦ υἱοῦ, näher würde bezeichnet sein. Vielmehr ist hier τὰ λαληθ. von dem zu verstehen, was Moses selbst im Auftrage Gottes reden sollte, also namentlich von der Kundmachung des göttlichen Gesetzes und von den sonstigen weissagenden Aussprüchen. Der Sinn ist dann der: Moses hat sich treu bewiesen im ganzen Hause Gottes d. i. in Israel, als Diener, der Zeugniß ablegen sollte von dem, was Gott dem Volke Israel kund thun wollte. Moses konnte aber ein vollgültiges Zeugniß hiervon ablegen, weil Gott mit ihm von Mund zu Mund (מִפִּי לַעֲמָלָא 4. Mos. 12, 8) redete. Moses hatte in der alttestamentlichen Kirche ungefähr dieselbe Stellung, wie die Apostel Christi in der neu-

testamentlichen. — Zu Χριστός δέ Β. 6 ist aus dem Vorhergehenden πιστός ἐστὶ zu ergänzen: „Christus hingegen (ist treu), wie ein Sohn über sein Haus (treu ist).“ Das ἐπὶ steht im Gegensatz zu dem ἐν Β. 5 und drückt aus, daß er als Sohn dem Hause vorstehe, und nicht etwa als Diener ein Theil des Hauses sei. Zweifelhaft ist es, ob wir αὐτοῦ oder αὐτοῦ lesen sollen; allein im Sinne ist zwischen beiden LXX. kein Unterschied, denn auch αὐτοῦ ist auf das generische νίος zu beziehen, so daß also die Uebersetzung der Vulgata in domo sua durchaus gerechtfertigt erscheint. — Im zweiten Theile des Β. 6, wo die Rede wieder zur Ermahnung übergeht, schwankt die LXX. zwischen οὗ οἶκος und ὅς οἶκος. Letztere LXX., die auch der Vulgata zu Grunde liegt, ist die am wenigsten verbürgte, und scheint aus der falschen Beziehung des vorhergehenden αὐτοῦ auf χριστός oder θεός entstanden zu sein. Bei dieser Beziehung wäre allerdings οὗ unpassend oder wenigstens überflüssig. Da aber αὐτοῦ auf νίος geht, so ist οὗ recht an seiner Stelle, welches sich dann auf χριστός zurückbezieht. Der h. Paulus nennt die christliche Gemeinde oft ein Haus Gottes (vgl. 1. Tim. 3, 15. 1. Kor. 3, 9. 16). Hier heißt sie das Haus Christi, weil Christus in den Herzen seiner Gläubigen wohnt, und weil er das Fundament ist, durch welches der ganze Bau der Kirche zusammengehalten wird (Eph. 2, 20. 22. 3, 17. Apostel. 3, 20). Christi Haus sind wir aber nur dann, „wenn wir die Zuversicht u. s. w.“ ἡ παρρησία, welches Wort häufig beim Paulus vorkommt, bezeichnet eigentlich „die Freimüthigkeit im Reden“ (von πᾶν und ῥῆσις); dann die Zuversicht, das Vertrauen, welches die christliche Hoffnung gibt. Aus dieser innern Zuversicht entspringt natürlich eine äußere Freudigkeit, die hier durch καύχημα (= καύχησις, wie 2. Kor. 5, 12) ausgedrückt ist. μέχοι τέλους eigentlich „bis zum Ziele“ d. h. bis dahin, wo der Glaube in Schauen und das Hoffen in Besitzen übergehen wird. Da das Adjektiv βεβαίαν sich grammatisch bloß auf παρρησία bezieht, so ist damit angedeutet, daß παρρησία den Hauptbegriff enthält, καύχημα aber mehr untergeordnet ist (Bleek).

§. 3. Warnung vor Unglauben und Abfall vom Christenthume.

3, 7 — 4, 13.

B. 7—13. „Deshalb — wie der h. Geist spricht: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet nicht eure Herzen wie bei der Widerspenstigkeit am Tage der Versuchung in der Wüste, wo eure Väter es prüfend versuchten; und doch sahen sie meine Werke vierzig Jahre lang! darum entrüstete ich mich über dieses Geschlecht und sprach: immerdar irren sie ab mit dem Herzen, und sie kennen nicht meine Wege; daher schwur ich in meinem Zorne: nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe“ — sehet zu, Brüder, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott; sondern ermuntert euch einander an jeglichem Tage, so lange es „Heute“ heißt, damit nicht von euch Einer verhärtet werde durch den Trug der Sünde.“ Das *διό* knüpft die folgende Ermahnung an das unmittelbar Vorhergehende an, um dann B. 14 wieder dahin zurückzuführen. Grammatisch ist diese Partikel mit *βλέπετε* B. 12 zu verbinden, so daß das ganze Citat sammt der Citationsformel von *καθὼς λέγει* an bis *κατὰπαυσίμ* μου B. 11 als Parenthese zu fassen ist. Die Gedankenverbindung ist dann die: „Deshalb, weil wir nur dann dem Hause Christi angehören, wenn wir die Zuversicht und Freudigkeit der Hoffnung bis ans Ende festhalten — sehet zu, daß nicht etwa in Einem von euch ein arges Herz des Unglaubens sei, indem er abfalle vom lebendigen Gott;...“ Einige, denen diese Parenthese zu lang scheint, fassen bloß die Citationsformel *καθὼς* — *ἁγίου* parenthetisch, und nehmen an, daß der h. Verfasser die Schriftstelle als seine eigenen Worte anführe, etwa so: „deshalb — um mit den Worten der h. Schrift zu sprechen — heute, wenn..., verhärtet eure Herzen nicht.“ Allein diese Annahme ist deshalb unstatthaft, weil im Citate B. 9 Gott selbst als redend eingeführt wird. Daher glauben Andere, der zu *δικ* gehörende Nachsatz fehle ganz, da er sich aus dem Vorder-

sache von selbst ergebe. Sollte er ergänzt werden, so müßte er nach B. 11 stehen und heißen: „Verhärtet euer Herz nicht.“ Allein für die Verbindung des διό mit βλέπετε B. 12 spricht, außerdem daß sie die einfachste und natürlichste ist, auch noch der Umstand, daß bei βλέπετε jegliche Verbindungspartikel fehlt. — In dem καὶ ὁ ἅγιος — führt der Verfasser den folgenden Ausspruch auf den h. Geist, als den auctor primarius sacrae scripturae zurück, um so von vorn herein die Anwendung zu rechtfertigen, die er gleich von diesen Worten auf die christliche Zeit macht. Denn die Worte Gottes haben für alle Zeit ihre volle Gültigkeit. Das Citat ist aus Ps. 94 (95), 7—11, welcher Psalm nach der Ueberschrift der LXX, der auch unser Verfasser beipflichtet (vgl. 4, 7), von David herrührt. Der Psalmist fordert in diesem Liede seine Zeitgenossen auf zum Danke und Lobe Gottes, des Schöpfers und Erhalters, ermahnt sie zum demüthigen Gehorsam vor Gott, und warnt zuletzt, so lange die rufende Stimme Gottes noch an sie ergehe, vor Verstockung des Herzens gegen dieselbe, damit es ihnen nicht ergehe, wie den Israeliten in der Wüste, die eben wegen ihrer Verstocktheit nicht in das Land Kanaan, das Land der Ruhe, eingingen. Im Hebräischen bilden die Worte σήμερον — ἀκούετε das zweite Hemistich des B. 7 und sind dort am besten zum Vorhergehenden zu ziehen, und das folgende μὴ σκληρύνετε als Worte, welche die Stimme Jehova's spricht, zu fassen. Nach dem Hebräischen heißt dann das Ganze vom B. 6 an so: „Kommet, huldigen wir in Demuth, beugen uns vor Jehova unserm Schöpfer! (denn nur er ist unser Gott, wir seiner Weide Volk, seiner Hände Heerde) heute, wenn ihr hört seine Stimme: „„Habt nicht hartes Herz, wie zu Meriba, wie am Tage von Massa in der Wüste, wo mich versuchten . . .““ Allein wie sich unzweideutig aus B. 15 und 4, 7 ergibt, hat unser Verfasser nach der LXX das σήμερον, εἰάν . . . als Vordersatz und das μὴ σκληρύνετε als Nachsatz genommen, das Ganze aber als einen Ausspruch des Psalmisten gefaßt. Erst B. 6 tritt im plötzlichen Personenwechsel Gott redend ein. Das הִנֵּה des Psalmes, dem unser σήμερον entspricht, steht in Beziehung auf den Augenblick der folgenden Rede Jeho-

va's: „Huldigen wir in Demuth..., wenn ihr heute seine Stimme hört, die also spricht: „„Habt nicht...““ Des Nachdrucks wegen steht **וַיִּהְיֶה** voran. In der Anwendung aber, die unser Verfasser von der Stelle macht, steht das **σήμερον** in Beziehung auf die Gegenwart der neutestamentlichen Offenbarung. Mit der Predigt des Erlösers und seiner Apostel war für Israel wieder ein feierlicher Ruf Gottes erschollen. Zwar spricht Gott alle Tage zu den Menschen; aber es gibt Zeiten, wo Gott besonders feierlich zu uns spricht und wo, wenn wir unser Herz vor seinem Rufe verschließen, der Schaden unerseßlich, der Verlust ein ewiger ist. Wann Gott so reden wird, kann Niemand vorherbestimmen, denn sein Geist weht, wohin er will; er kommt mit seinen Einsprechungen oft, da man es am wenigsten vermuthet. Darum sollen wir immer ein bereites und offenes Ohr für Gottes Wort haben, da für uns mit jedem Tage das entscheidende „Heute“ anbrechen kann. Um uns zu dieser Aufmerksamkeit auf Gottes Einsprechungen jeden Morgen von Neuem zu ermahnen, beginnt die Kirche mit diesem Psalm täglich ihr h. Officium. **αὐτοῦ** geht auf das **Θεός** B. 4 zurück.

B. 8. **σκληρύνειν τὴν καρδίαν** „das Herz hart machen“, entsprechend dem hebräischen **לִבְ-אֶתֶר הַשֵּׁקֶה**, wird in der h. Schrift häufig sowohl von Gott, der durch Entziehung seiner Gnade den Menschen tiefer in den Zustand der freiwilligen Verstockung sinken läßt (vgl. 2. Mos. 7, 3. 5. Mos. 2, 30), als auch vom Menschen gebraucht, der sein Herz der Einwirkung der göttlichen Gnade verschließt. Im letztern Sinne ist es hier zu nehmen (vgl. Sprüche. 28, 14). — Die dem **παραπικρασμός** und **πειρασμός** im Hebräischen entsprechenden Wörter **מִרְיָבָה** und **מָסָה** sind ohne Zweifel nomina propria: „wie zu Meriba, wie am Tage von Massa.“ Auch hier können sie füglich so gefaßt werden, da die Griechen häufig die bedeutungsvollen morgenländischen Eigennamen ins Griechische übersehten. Das **κατὰ τὴν ἡμέραν** entspricht dem hebräischen **כִּיּוֹם**, welcher Ausdruck oft einen durch Glück oder Unglück ausgezeichneten Tag, besonders einen Schlachttag, bezeichnet z. B. **כִּיּוֹם מִרְיָבָה** Jes. 9, 3; **כִּיּוֹם מִצְרַיִם** Ezek. 30, 9.

Im Lateinischen ist zu vergleichen der Ausdruck: dies Cannensis. Der Psalmist hat hier die 2. Mos. 17 erzählte Geschichte im Auge. Als nämlich die Israeliten auf ihrem Zuge durch die Wüste bis gen Raphidim gekommen waren und kein Wasser hatten, murrten und zankten sie wider Moses. Auf das Gebet des Moses gab Gott ihnen Wasser aus dem Felsen Horeb B. 7. Und Moses nannte den Namen dieses Ortes Massa d. i. Versuchung, und Meriba d. i. Zank. —

B. 9. οὐ steht hier, wie oft im Griechischen, in der Bedeutung von ὅπου und geht auf ἐρήμος. Andere wollen es auf πειρασμοῦ beziehen, und fassen es als Genitiv der Attraktion statt ὧ „womit“, was aber durchaus nicht angeht, wenn wir πειρασμός als Ortsbezeichnung fassen. Zweifelhaft ist hier die LA. Die gewöhnliche LA., welche auch mit der LXX übereinstimmt und die der Vulgata zu Grunde liegt, ist: οὐ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με. Statt dessen haben Lachmann, Tischendorf, Bleek u. A. nach Cod. ABCD*E die LA. οὐ ἐπείρασάν με οἱ π. ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ aufgenommen. Wenn auch letztere LA. kritisch den Vorzug verdient, so erleidet doch der Sinn dadurch keine Veränderung. Denn auch bei der letztern LA.: „wo sie es in Prüfung d. i. prüfend versuchten“, müssen wir „mit mir“ ergänzen. πειράζειν entspricht dem hebräischen נִסָּה „versuchen“; δοκιμάζειν dem hebräischen יָסָה „prüfen.“ Auf Gott bezogen drückt ersteres mehr das vermessene Vertrauen, wodurch der Mensch Gottes Macht und Güte gleichsam herausfordert, letzteres aber mehr ein Mißtrauen aus. Beide, das vermessene Vertrauen sowohl als auch das Mißtrauen setzen im Menschen einen Mangel an lebendigem Glauben voraus. Dieser lebendige Glaube fehlte auch den Israeliten in der Wüste, da sie zweifelnd fragten: „Ist der Herr unter uns oder nicht?“ 2. Mos. 17, 7. Und doch hatte Gott sich ihnen gezeigt, war ihnen gleichsam vor Augen getreten in seinen Wunderwerken. Daher setzt der Psalmist hinzu: καὶ εἶδον κ. τ. λ. καί, dem hebräischen וְ ent= sprechend, heißt hier: „und doch, obwohl.“ Das καί hier in der Bedeutung „auch“ zu fassen und ἔργα von den Strafgerichten zu verstehen: „und so sahen sie denn auch meine

(strafenden) Werke", geht deshalb nicht an, weil dadurch dem Folgenden vorgegriffen und das folgende διό ganz unpassend würde. Das τεσσαράκοντα ἔτη gehört ursprünglich im Hebräischen, in der LXX und Vulgata zu προσώχθισα: „und doch sahen sie meine Werke! Vierzig Jahre lang zürnte ich über dieses Geschlecht..." Unser h. Verfasser zieht es hier zu εἶδον, und schaltet zur Verbindung vor προσωχθ. ein διό ein. Ob der Verfasser, der doch die ursprüngliche Verbindung mit προσωχθ. kannte, wie aus B. 17 erhellt, hier aus einer besondern Absicht τεσσαρ. ἔτη zu εἶδον zog, läßt sich mit Bestimmtheit nicht entscheiden. Vielleicht wollte er vorbildlich darauf hindeuten, daß auch für seine Leser bald 50 Jahre, seitdem in der Predigt Christi der Ruf Gottes an sie ergangen und sie in seinen Wundern die Werke Gottes gesehen, verflossen seien, also auch für sie die Zeit des „Heute“ bald vorüber sein werde.

B. 10. Das προσώχθισα des Psalms übersetzt die Vulgata mit infensus fui; das Psalterium Gallicanum hat: offensus fui, das Psalt. Rom. aber: proximus fui. Letzteres muß von einem feindlichen Nahesein verstanden werden. Statt ἀεὶ πλανῶνται τῇ κ. heißt es im Hebräischen: „Ein Volk irrenden Herzens sind sie.“ Wahrscheinlich laß die LXX statt 𐤒𐤕 entweder 𐤒𐤕𐤓𐤕 oder 𐤒𐤕𐤓. — In dem αὐτοὶ δέ ist die Part. δέ nicht disjunktiv, sondern dem Hebräischen gemäß konjunktiv = καὶ zu fassen. — Von den „Wege Gottes“ spricht die h. Schrift in doppelter Beziehung: entweder sind es die Wege, die Gott selbst wandelt, und dann sind darunter die Werke der Macht, Gerechtigkeit und Güte Gottes zu verstehen z. B. Ps. 24: „Alle Wege des Herrn sind Barmherzigkeit und Wahrheit“; oder es sind die Wege, auf denen er will, daß die Menschen wandeln sollen, auf welchen er die Menschen führt. In dieser letzten Bedeutung ist der Ausdruck hier zu fassen.

B. 11. Das ὥς in der Bedeutung von ὥστε „so daß“ mit dem folgenden Indikativ findet sich auch bei den Klassikern; man kann hier aber auch die ursprüngliche Bedeutung „wie“ festhalten: „wie ich denn schwur“ d. i. daher schwur ich. — Zu ὁμοσα sind die Stellen 4. Mos. 14, 21 ff. 32, 10 ff. 5. Mos. 1, 34 ff. zu vergleichen. Dort schwört

Jehova im Zorne, daß außer Josue und Kaleb keiner von den aus Egypten ausgewanderten Israeliten in das gelobte Land einziehen sollte. Daß *ei* ist hier Schwurpartikel und entspricht ganz dem hebräischen **ON**, welches im Deutschen durch „nicht“, **N^h ON** hingegen durch „wahrlich“ zu übersetzen ist. Es bleibt zwar auch hier die Grundbedeutung „wenn“ und „wenn nicht“, es fehlt nur die eigentliche Schwurformel; hier z. B. wo Jehova spricht: „wenn sie eingehen in meine Ruhe“ ist zu ergänzen: „so will ich nicht Jehova sein“ das heißt dann soviel als: „nicht sollen sie eingehen in meine Ruhe.“ Vollständig ausgedrückt finden wir diese Formel 2. Sam. 8, 35. Daß unser Verfasser hier das *ei*, dem Sinne des Psalmes gemäß, als negative Schwurpartikel gebraucht hat, erhellt deutlich aus B. 18. — Unter *κατάπαυσις μου* ist im Psalme zunächst der ruhige Besitz des Landes Kanaan zu verstehen, und dem Psalmisten schwebten gewiß bei diesem Ausdrucke Stellen vor, wie 5. Mos. 12, 9: „denn ihr seid jetzt noch nicht gekommen zur Ruhe und zum Besitze (LXX: *eis τὴν κατάπαυσιν καὶ eis τὴν κληρονομίαν*), welche Jehova, dein Gott, dir gibt. Seid ihr aber übergegangen über den Jordan, und wohnet ihr in dem Lande, welches Jehova euch zum Besitze gibt, und hat er euch Ruhe verschafft vor allen euren Feinden ringsum, so . . .“ Wie aber die *κληρονομία* des Landes Kanaan, wozu die Israeliten unter Anführung des Josue gelangten, den h. Schriftstellern des N. T. nur ein Vorbild war von der *κληρονομία* des Reiches Gottes, zu welcher der wahre Josue, Christus, die Seinigen führt, so ist ihnen die *κατάπαυσις*, welche die Israeliten im verheißenen Lande genossen, nur ein Typus der wahren Ruhe in Gott, die uns durch Christum zu Theile wird.

B. 12 f. Hier beginnt nun die Anwendung, welche der h. Verfasser von der angeführten Schriftstelle zur Warnung und Ermahnung seiner Leser macht. Da, wie der Verfasser B. 17 und 18 ausführt, der Zorn Gottes und sein Strafgericht über die Israeliten ergangen war wegen ihrer Sünden und ihres Unglaubens halber, so warnt er zuerst vor Unglauben und vor der Quelle des Unglaubens, vor dem bösen Herzen. *καρδία πονηρὰ ἀπιστ.* heißt nicht

„ein durch Unglauben verdorbenes Herz“, so daß ἀπιστίας Genitiv der Ursache wäre; sondern „ein vermöge seiner Bosheit zum Unglauben geneigtes Herz.“ Das böse durch Sünde verdorbene Herz ist die Quelle des Unglaubens, vgl. Röm. 1, 21. Dieser Unglaube, auf die Spitze getrieben, endet im völligen Abfall von Gott; daher ἐν τῷ ἀποστῆναι... Gott wird hier mit Nachdruck der Lebendige genannt, um gleich anzudeuten, daß sein Wort, was er damals gesprochen, noch immer volle Geltung habe, er noch immer im Stande sei, wie damals seine Drohungen zu erfüllen. —

B. 13. Die Sünde aber, die das Herz verhärtet und den Menschen zum Unglauben und zum Abfalle von Gott fortreißt, hat eine reizende und lockende Gewalt, eine ἀπάτη, so daß der Mensch gar leicht in ihren Netzen verstrickt wird. Daher ist Wachsamkeit nöthig und zu dieser ermahnt hier der Verfasser. Diese Wachsamkeit soll sich aber nicht bloß auf uns selbst erstrecken, sondern mit christlicher Liebe sollen wir sie auch auf unsere Mitchristen ausdehnen — daher παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς—; und sie soll nicht nun und dann Statt finden, sondern immerfort, καθ' ἑκάστην ἡμέραν, so lange es auch für uns noch ein „Heute“ gibt d. i. so lange die Gnadenzeit noch währt.

B. 14. Die vorhergehende Warnung vor Abfall und die Ermahnung zur Wachsamkeit wird hier begründet (γάρ) durch den Hinweis auf die großen Gnadengüter, die uns als Christen zu Theil geworden sind: „Denn wir sind Christi theilhaft geworden.“ Wir sind Christi, des Inbegriffs aller Gnadengüter, theilhaftig geworden, sind Glieder seines Leibes, werden fortwährend, wie die Aehren von dem Safte des Weinstockes, so durch seine Gnadenkraft belebt und genährt. Aber alles dieses nur dann, ἐάνπερ τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως... Ueber ὑπόστασις siehe zu 1, 3. Von den verschiedenen Bedeutungen, die dieses Wort in der h. Schrift hat, die aber innerlich genau zusammenhängen, wählen wir hier am besten die ursprüngliche: „Bestand.“ Wir haben dann zu τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστ. zu ergänzen αὐτοῦ ἐν ἡμῖν, wie auch die Vulgata initium substantiae eius hat. Dann haben wir: „wenn wir anders den Anfang des Bestandes (Christi in

uns) bis ans Ende festhalten.“ Christus aber gewinnt den Anfang des Bestandes in uns im Glauben; durch den Glauben wird Christus in uns wohnend und wir werden Christo einverleibt; somit ist also der ganze Ausdruck τὴν ἀρχὴν τ. ὑποστάσεως dem Sinne nach nicht verschieden von dem einfachen τὴν πίστιν. So erklärt diese Worte schon der h. Chrysostomus: τί ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως; τὴν πίστιν λέγει, δι’ ἧς ὑπέστημεν καὶ γεγενήμεθα καὶ συνουσιώθημεν, ὥς ἂν τις εἴποι. Ebenso Theodoret, Theophylakt und Estius: si tamen susceptam semel fidem, per quam in vita hac spirituali subsistimus, aut quae est substantia i. e. basis et fundamentum salutis ac spei nostrae, firmam et inconcussam retineamus usque ad exitum vitae. Vgl. 11, 1, wo die πίστις als ἐλπίζοντων ὑπόστασις definiert wird. — Daß μέχρι τέλους bildet eine schöne Antithese zu ἀρχή.

V. 15. Bei der Erklärung dieses Vs. macht die Verbindung die größte Schwierigkeit, und es sind darüber vielfach verschiedene Ansichten von den Interpreten aufgestellt. Der h. Chrysost., Dekm., Theophyl. und mit ihnen einige Neuere machen hinter κατὰσχωμεν V. 14 einen Punkt und verbinden diesen V. unmittelbar mit 4, 1, indem sie V. 16—19 als Parenthese nehmen: „So lange es heißt: Heute, wenn... hüten wir uns, daß wir nicht...“ Allein gegen diese Verbindung spricht außerdem, daß sie wenig natürlich ist, entschieden die Part. οὖν bei φωβηθώμεν. — Andere fassen diesen V. als vollständigen Satz für sich, und zwar das σήμερον... ἀκούσητε als Worte des Psalmisten, μὴ σκληρύνητε... aber als Ermahnung des Verfassers: „Indem es heißt: Heute, wenn... so verhärtet euer Herz nicht.“ Allein es ist nicht leicht glaublich, daß der Verfasser die Hinweisung auf die Verstockung der Väter bloß durch ὥς ἐν τῷ παραπικρασμῷ ohne allen weitem Zusatz sollte gegeben haben. — Noch Andere fassen V. 14 parenthetisch und schließen V. 15 unmittelbar an V. 13 an: „Ermahnet euch einander immerdar; so lange es noch heute heißt, damit nicht einer von euch verhärtet werde, indem es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört...““ Allein diese Verbindung macht den ganzen Ge-

dankegang schleppend. — Mehrere neuere Interpreten, auch Klee, nehmen V. 15 als Vordersatz zu V. 16 als dem Nachsatz, und ergänzen vor V. 16 ein: „so frage ich.“ Also: „Indem es heißt: „Heute, wenn ihr . . . (so frage ich:) Welche waren es denn, die widerspenstig waren.“ Diese Verbindung ist aber eines Theils zu gekünstelt, andern Theils läßt sie sich nicht mit der Vulgata vereinen, welche das *τινες* V. 16 nicht als Fragewort, sondern als pronom. indef. faßt, und mit *quidam* übersetzt. Estius, Cornelius a Lap. und auch Bachmann knüpfen V. 15 unmittelbar an V. 14, so daß *ἐν τῷ λέγεσθαι* mit dem *μέχρι τέλους* V. 14 korrespondirt; sie machen demnach hinter *κατάσχωμεν* ein bloßes Komma. Also: „Wir sind Christi theilhaftig geworden, wenn wir anders den Anfang des Bestandes festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht, wie bei der Widerspenstigkeit““ d. i. so lange die Stimme Gottes noch an euch ergeht. — Diese Verbindung ist so natürlich und ergibt sich so sehr von selbst, daß man in der That nicht begreift, warum die Exegeten so vielen Scharfsinn aufgebieten haben, um eine andere Verbindung aufzusuchen.

V. 16—19. Hier zeigt nun der h. Verfasser auf historischem Wege, daß es gerade der Unglaube gewesen, welcher den Israeliten den Eintritt in das Land der Ruhe wehrte. Der Beweis wird mit vieler Lebendigkeit dadurch geführt, daß er seine Leser darauf hinweist, welche von den Israeliten in das gelobte Land einzogen und welche nicht. Streitig ist zunächst die Accentuation des *τινες*. Es fragt sich nämlich, ob wir es als Fragewort *τινες* oder als pron. indefin. *τινές* lesen sollen. In der letztern Weise fassen es die griechischen Interpreten Dekm. und Theophyl., auch die Vulgata, welche *quidam* übersetzt und überhaupt die meisten Ausleger und Ausgaben bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Als Fragewort aber nehmen es der h. Chrysost., Theodoret und fast alle Ausleger und Ausgaben von der Mitte des vorigen Jahrhunderts. — Fassen wir zuvörderst *τινες* als Fragewort, so ist eine doppelte Deutung möglich: entweder wir nehmen diesen V. als Nachsatz

zu V. 15 und dann ergibt sich der schon oben angegebene Sinn; oder wir betrachten ihn als selbstständigen Satz für sich, wodurch der Verfasser den Schluß V. 19, daß nur die Ungläubigen vom Lande der Ruhe ausgeschlossen geblieben seien, einleitet. Dann müssen wir übersehen: „Welche waren es denn, die, obwohl sie (die Stimme Gottes) gehört hatten, widerspänstig waren?“ Das γάρ findet sich häufig in der Bedeutung unsers enklitischen „denn“ bei lebhaften Fragen. Das folgende ἀλλ' οὐ πάντες... kann man dann entweder als neue Frage, oder auch als Antwort, die der Redende sich selbst gibt, fassen. Im erstern Falle entspricht das ἀλλά unserm „doch wohl“ bei Fragen, im letztern unserm „freilich“ bei Antworten; denn in beiden Bedeutungen kommt ἀλλά bei Klassifern vor. Also entweder: „doch wohl nicht alle, die unter Moses aus Egypten zogen?“ oder: „freilich nicht alle, die...“ Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe; wenn wir jedoch das erstere τίνες γάρ... als Frage fassen, so ist es vorzuziehen, auch das ἀλλ' οὐ πάντες fragend zu nehmen. Wir müssen dann ergänzen: „sondern Einige waren ausgenommen“, nämlich Josue und Kaleb und die unter 20 Jahren. — Einige neuere Erklärer fassen dieses ἀλλ' οὐ πάντες als eine Frage, wodurch die vorhergehende Frage gleichsam als vergeblich aufgehoben werde, nämlich so: „Welche waren es denn, die, obwohl sie gehört hatten, widerspänstig waren? Aber (wie kannst du so fragen) waren es nicht alle, die...“ Durch diese Auffassung wird aber der ganze Gedankengang verschoben. Denn es kam dem Verfasser für seinen Beweis ganz vorzüglich darauf an, hervorzuheben, daß nicht Alle widerspänstig, sondern Einige ausgenommen waren, um daraus zu zeigen, daß gerade diese Widerspänstigkeit, dieser Unglaube es gewesen, der den Israeliten den Einzug in das Land der Ruhe wehrte. — Nehmen wir nun mit der Vulgata τίνες als pron. indefinit., so behält das γάρ seine ursprüngliche kausale Bedeutung, und der Gedankengang von V. 14—16 ist dann folgender: „Wir sind Christtheilhaftig geworden, aber diese große Gnade wird uns allein nicht schützen, wenn wir nicht den Glauben festhalten bis ans Ende, so lange es heißt: Heute, wenn ihr seine

Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht, wie damals in der Wüste. Denn Einige waren, obwohl sie (Gottes Stimme) gehört hatten, widerspänstig; allerdings nicht Alle, die unter Moses aus Egypten ausgezogen waren. Welchen zürnte aber Gott 40 Jahre lang? Nicht denen, die gesündigt hatten?.... Gegen diese Uebersetzung wendet man vorzüglich das ein, daß nach ihr τινές sich auf die 600,000 Israeliten beziehen würde, welche in der Wüste starben; οὐ πάντες aber bloß auf die zwei Personen Josue und Kaleb, welche in das verheißene Land einzogen. Allein 4. Mos 14, 29 ff., wo den Israeliten dieses Strafgericht gedroht wird, werden nicht bloß Josue und Kaleb, sondern Alle, welche bei der Musterung im zweiten Jahre nach dem Auszuge aus Egypten unter 20 Jahren waren, ausgenommen. Und dann, wenn wir auch das οὐ πάντες bloß auf Josue und Kaleb beziehen wollen, war es dem h. Verfasser hier gerade darum zu thun, diese zwei Ausnahmen recht hervorzuheben, um daran zu zeigen, daß gerade der Unglaube der Grund gewesen, warum die Israeliten nicht in das gelobte Land gekommen seien, da jene zwei Männer, welche gläubig gewesen, dem allgemeinen Untergange enthoben wurden. Eben- dieselbe Einschränkung macht der Apostel 1. Kor. 10, 5, wo er von den Israeliten sagt: ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσι τῶν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ Θεός. Welche hier τινές genannt werden, bezeichnet der Apostel dort durch πλείονες, macht also immerhin auch Ausnahmen. Somit erscheint also die Uebersetzung der Vulgata und die Deutung der ältern Interpreten völlig gerechtfertigt.

B. 17 ff. Der h. Verfasser führt seinen Beweis weiter und zeigt, daß gerade die Widerspänstigkeit und der Unglaube der Israeliten der Grund des über sie verhängten Strafgerichts gewesen sei. In Verbindung mit B. 16 ist der Gedankengang folgender: „Einige waren damals widerspänstig, — nicht Alle. — Welchen zürnte nun Gott 40 Jahre lang? Nicht wahr, denen, die gesündigt hatten, die dann in der Wüste hinstarben? Welchen schwur er, daß sie nicht in seine Ruhe d. h. in den ruhigen Besitz des von ihm verheißenen Lan-

des eintreten würden? Nicht wahr, den Ungläubigen? Und so sehen wir d. i. daraus können wir also den Schluß machen, daß sie wegen ihres Unglaubens nicht (in das Land der Ruhe) eingehen konnten. — Der Verfasser hat hier die Stelle 4. Mos. 14, 28 — 30 im Auge, wo Jehova zu Israel spricht: „So wahr ich lebe in dieser Wüste sollen eure Leichname liegen bleiben. Alle die ihr gezählt seid von 20 Jahren und darüber, und gemurrt habt wider mich, ihr sollt nicht in das Land kommen, in welchem euch wohnen zu lassen ich geschworen, aus Josue und Kaleb.“ Aus dieser Stelle erklärt sich der Ausdruck ὧν τὰ κῶλα ἐπεσεν, „deren Leiber hinfielen“ für „welche starben.“ δι' ἀπιστίαν ist mit Nachdruck aus Endgestellt; es korrespondirt dem τοῖς ἀπειθήσασιν B. 18. Ueberhaupt ist nach neutestamentlichem Sprachgebrauch ἀπεστεῖν gleichbedeutend mit ἀπειθεῖν. Eben weil der Glaube nicht bloß ein actus intellectus, sondern auch ein actus voluntatis ist, ist der Glaube ein obsequium (vgl. obsequium fidei Röm. 1, 5) und deshalb eine Tugend, wie der positive Unglaube ein Ungehorsam und deshalb ein Laster. — Hiermit schließt die erste Abtheilung in der Beweisführung. Aus der Geschichte des israelitischen Volkes hat der Verfasser gezeigt, daß es gerade der Unglaube gewesen, welcher die Israeliten in der Wüste zu Grunde gerichtet und sie nicht habe in das verheißene Land der Ruhe kommen lassen. Jetzt geht er zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß diese angeführten Worte des Psalmisten auch jetzt noch ihre volle Geltung haben und auf die Gläubigen gültige Anwendung finden.

4, 1. Dieser B. kann verschieden übersetzt und gedeutet werden. Was zunächst das Verbum ὑστερεῖν angeht, so bedeutet dieses ursprünglich „hinter oder später sein“; dann von der Zeit gebraucht: „zu spät kommen, versäumen.“ Wegen der im Verbo liegenden Comparativbedeutung regiert das Wort den Genitiv der Sache, zu welcher man zu spät kommt oder die man versäumt. Allein der Genitiv καταλειπομένης ἐπαγγελίας ist nicht von ὑστερηκεῖν abhängig, sondern ist mit der Vulgata als genit. absolut. zu fassen. Das δοκῇ läßt eine doppelte Deutung zu, je nach

dem wir es durch „scheinen, erfunden werden“ oder durch „meinen, glauben“ übersetzen. Nehmen wir das Wort in der letztern Bedeutung, so müssen wir übersetzen: „Hüten wir uns nun, daß nicht etwa, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, Einer von euch zu spät gekommen zu sein meine.“ Nach dieser Uebersetzung will der h. Verfasser hier bloß vor einer falschen Ansicht warnen. Man solle, will er hiernach sagen, nicht meinen, daß die Worte des Psalms nicht auch jetzt noch ihre volle Geltung hätten, daß das im Psalm anberaumte „Heute“ schon vorbei sei; vielmehr dauere dies *σήμερον* noch immer fort. Das *οὖν* ist dann nicht folgernd, sondern drückt nur das Fortschreiten des Gedankens aus. Dieser Deutung steht hauptsächlich das *φοβηθῶμεν* entgegen. Hätte der h. Verfasser bloß vor einer falschen Ansicht oder Meinung warnen wollen, so würde er gewiß nicht diesen starken Ausdruck gewählt haben. Besser also nehmen wir mit Estius u. A. *δοκῇ* in der ersten Bedeutung und übersetzen: „Fürchten wir uns also, daß nicht vielleicht Einer von euch, da die Verheißung in seine Ruhe einzugehen zurückgelassen ist, zu spät gekommen zu sein erfunden werde.“ Dann drückt *οὖν* die Folgerung aus und *δοκῇ ὑστερηκεῖναι* ist nur eine feinere Ausdrucksweise für das einfache *ὑστερήσῃ*. Der Verfasser will hiernach nicht vor einer bloßen falschen Meinung, sondern vor dem faktischen Ausgeschlossenwerden warnen, und der Sinn ist: da die Israeliten wegen ihres Unglaubens nicht in das Land der Ruhe eingingen und die Verheißung, einzugehen in die wahre Ruhe Gottes, noch immer fortbesteht, so müssen wir wohl auf unserer Hut sein, daß wir nicht zu spät kommen, und somit von dieser Ruhe ausgeschlossen werden wie die Israeliten.

B. 2 Der h. Verfasser begründet hier zunächst das vorhergehende *καταλειπομένης ἐπαγγελίας*. Die Verheißung, in die Ruhe Gottes einzugehen, ist mit dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan nicht völlig erfüllt und aufgehoben; vielmehr war das Land Kanaan nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, das auch uns verheißt ist: „Denn wir haben auch die frohe Botschaft (in

seine Ruhe einzugehen) gleichwie jene." εὐαγγελίζεσθαι findet sich im N. T. häufig in passiver Bedeutung sowohl mit dem Nominativ des Gegenstandes, der verkündigt wird, als auch mit dem Nominativ der Person, der die Botschaft verkündigt wird. Es heißt sowohl ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται als auch πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. — Schwierig ist die Erklärung des Folgenden: ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν κ. τ. λ. wegen der verschiedenen LXX., die in den Handschriften und alten Versionen sich finden. Lachmann hat die LXX. συγκεκραμένους... ἀκούσασιν, Tischendorf συγκεκραμένος... ἀκούσασιν aufgenommen. Statt ἀκούσασιν findet sich dann noch ἀκουσθεῖσιν. Lesen wir 1) συγκεκραμένους — ἀκούσασιν, so müssen wir, da συγκεράνυσθαι τινι „sich mit Jemanden vergesellschaften, verbinden“ heißt, übersetzen: „weil sie sich nicht im Glauben mit denen, die gehört hatten, verbanden.“ Unter ἀκούσασιν sind dann Josue und Kaleb zu verstehen, und es wird mit diesen Worten angespielt auf die Erzählung 4. Mos. Kap. 13 und 14. Lesen wir 2) συγκεκραμένους — ἀκουσθεῖσι, so ist zu übersetzen: „da sie sich nicht im Glauben, dem, was sie gehört hatten d. h. der Verheißung, die Gott ihnen durch Moses gab, daß er sie in das Land Kanaan einführen und ihnen Ruhe geben würde, angeschlossen.“ Nehmen wir 3) die am meisten verbürgte LXX. συγκεκραμένος — ἀκούσασιν, so müssen wir den Dativ ἀκούσασιν = ἀπὸ τῶν ἀκουσάντων fassen, und übersetzen: „Aber nicht nützte ihnen das gehörte Wort, indem es nicht mit Glauben verbunden wurde von denen, die es gehört hatten.“ Diesen Sinn gibt auch die Itala: Non temperatus fide auditorum; und der h. Hieronymus: Non admistus fidei ex iis, qui audierunt. Diese LXX. zieht auch Estius vor und er gibt den Sinn treffend so an: promissionis sermo, quem audierant, nihil eis profuit, imo magis obfuit, propterea quod ipsis, qui audierant, non esset fide contemperatus, sine qua mixtura verbum, tanquam pharmacum, non prodest, sed nocet. Contemperatur autem fide, quandoqui audit fide recipit. Die Vulgata hat endlich 4) gelesen συγκεκραμένος — ἀκουσθεῖσι, denn sie übersetzt: Non admistus fidei ex iis, quae audierunt. Wol-

len wir in diese dunklen Worte einen Sinn bringen, so scheint der passendste der, den die glossa ordin. und der Censor des Estius angibt: „das gehörte Wort nützte ihnen nicht, da es nicht vereint war mit Glauben, welchen sie aus dem, was sie gehört, hätten fassen müssen.“ Non coniunctus cum fide, quam ipsa, quae audierant, promissa illis conciliare debuerunt.

B. 3—5. Das Präsens εἰσερχόμεθα hat die Vulgata hier mit dem Futur ingrediemur übersetzt und zwar mit Recht; das Präsens ἔρχομαι hat oft die Bedeutung des Futurs (vgl. ὁ ἐρχόμενος, qui venturus est, Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. 20 u. a. St.). Das γάρ bezieht sich auf das ἔσμεν εὐηγγελισμένοι, welches hier noch einmal durch εἰσερχόμεθα hervorgehoben und näher erläutert wird. Es entspricht unserm „ja“: „Ja wir werden eingehen in die Ruhe, wenn wir (nicht bloß gehört, sondern) geglaubt haben.“ Das πιστεύσαντες steht dem ἀκούσασι entgegen, und die Gedankenverbindung ist folgende: Hüten wir uns, daß wir zu jener Verheißung, die auch uns noch gilt, nämlich einzugehen in seine Ruhe, nicht zu spät kommen. Denn auch wir haben diese frohe Verheißung erhalten, gleichwie jene; jenen aber nützte sie nicht, weil sie nicht glaubten. Ja auch wir werden eingehen, wenn wir geglaubt haben. — Beides nun, daß auch uns die Verheißung noch gelte, und daß sie uns nur in sofern gelte, als wir glauben, sucht der h. Verfasser seinen Lesern aus dem Ausspruche Gottes: „daher schwur ich in meinem Zorne: sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe“, zu beweisen. Zu diesem Zwecke untersucht er zuerst, was der Ausdruck κατάπαυσις μου bezeichne. Unter dieser „Ruhe Gottes“, sagte er, könne im höchsten Sinne nicht das Land Kanaan verstanden sein; vielmehr bezeichne der Ausdruck jene Gottesruhe, welche nach der Schöpfung eingetreten sei, wo Gott sah, daß Alles gut sei, und wo Alles in ihm, und er von allen seinen Werken ruhte. Diesen Beweis leitet der Verfasser ein durch καίτοι, welches die Vulgata richtig mit et quidem = nempe übersetzt. Das τῶν ἔργων . . . γενηθέντων kann man entweder als genit. absol. fassen: „in meine Ruhe, näm-

lich als die Werke von Anbeginn der Welt vollbracht waren"; oder man kann vor ἔργων ein τὴν scil. κατάνανσιν ergänzen: „nempe in illam requiem ab operibus a fundatione mundi factis.“ Erstere Fassung verdient aber den Vorzug. — B. 4 und 5 wird dann das in dem καίτοι . . . γενηθέντων Angedeutete näher begründet; es wird aus einer Schriftstelle 1. Mos. 2, 2 nachgewiesen, daß der Ausdruck ἡ κατάνανσις μου im höchsten Sinne die „Gottesruhe“ und nicht bloß den ruhigen Besitz des Landes Kanaan bezeichne. „Denn“, sagt der Verfasser, „es heißt vom siebenten Tage also: „Und Gott ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken“; und in diesem (d. i. in der vorliegenden Stelle heißt es) wiederum: Sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.“ Der Nachdruck liegt auf κατάνανσε und κατάνανσις. Den Schluß, der aus der Vereinigung beider Stellen sich ergibt, verschweigt der Verfasser, weil die Leser ihn leicht selbst ziehen können. Er ist der: Also ist doch wohl an beiden Stellen von derselben Ruhe, nämlich von der „Ruhe Gottes“, die Rede, also von einer Ruhe, die immer dauert. — εἰρηκεν scil. ἡ γραφή. Zu πον vgl. 2, 6.

B. 6—10. Nachdem der Verfasser gezeigt, was unter κατάνανσις μου zu verstehen sei, geht er nun zu dem zweiten Theile seines Beweises über und zeigt, daß auch wir noch immer in diese Gottesruhe eingehen können. „Da es nun bleibt, daß Einige in diese Ruhe eingehen, und die, welche früher die Verheißung empfangen, nicht eingegangen sind aus Ungehorsam: so bestimmt er wiederum einen Tag, ein „Heute“, indem er (wie vorher gesagt) so lange Zeit nachher beim David spricht: „„Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet nicht eure Herzen.““ Denn hätte Josue sie zur Ruhe gebracht, so würde er nicht nach diesem von einem andern Tage reden. Demnach ist noch übrig eine Sabbathruhe dem Volke Gottes; denn wer eingegangen ist in seine Ruhe, der hat selbst auch sich zur Ruhe begeben von seinen Werken, wie von

den seinigen Gott.“ Der Gedankengang dieser BB. ist der: Da nun wegen der beständigen Fortdauer dieser Gottesruhe noch fortwährend Einige in diese Ruhe eingehen können; die Israeliten aber nicht eingegangen sind wegen ihres Unglaubens, und Gott Genossen seiner Ruhe haben will, so läßt er lange Zeit nach dem Einzuge Israels in das Land Kanaan durch David uns wieder zurufen: „Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet euer Herz nicht.“ Auch hieraus, daß Gott durch David ein neues „Heute“ anberaumt, folgt, daß nicht von der Ruhe des gelobten Landes die Rede sein könne; denn Josue führte die Israeliten in diese Ruhe wirklich ein; es könnte also, wenn mit dem Einzuge der Israeliten in das gelobte Land die Verheißung ganz erfüllt wäre, nicht durch David ein neuer Aufruf ergehen, in seine Ruhe einzugehen. Daraus folgt dann als Schluß: Also dem wahren Volke Gottes, dessen Heerführer der wahre Josue, Jesus Christus, ist, bleibt eine Ruhe übrig, in welche sie eingehen können und von der die Ruhe im Lande Kanaan und auch die irdische Sabbathruhe nur ein schwaches Vorbild war. Diese ist weit höherer Art, denn sie ist Theilnahme an der Ruhe, die Gott selbst genießt. — ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται „da es nun bleibt“ oder „da es nun noch übrig ist, daß...“ Der Verfasser will sagen: da die Ruhe Gottes immer fort dauert, so bleibt also immer die Möglichkeit für uns in dieselbe einzugehen; und da diejenigen, an welche früher die Verheißung erging, in die Ruhe Gottes einzugehen, wegen ihres Unglaubens ausgeschlossen wurden, Gott aber Genossen seiner Ruhe haben will, so bestimmte er durch David wieder einen neuen Termin (ἡμέραν), ein neues „Heute“, um die Menschen zum Eintritte in diese Ruhe einzuladen. Das προ in προείρηται bezieht sich auf die vorhergehende Anführung dieser Stelle 3, 7 ff. — B. 8 wird dann das B. 6 Gesagte näher begründet. Aus dem Umstande, daß Gott lange nach dem Einzuge der Israeliten in das Land Kanaan durch David ein neues „Heute“ anberaumt, und zum Eingange in seine Ruhe einladet, folgt, daß die Worte „meine Ruhe“ im höhern Sinne zu verstehen seien. Denn wenn Josua (יְהוֹשֻׁעַ, LXX: Ἰησοῦς) die Israeliten wirklich in diese Ruhe eingeführt hätte,

so hätte Gott nicht von Neuem durch David die Menschen auffordern können, daß sie ihr Herz seinem Rufe nicht verschlossen, damit sie nicht von seiner Ruhe ausgeschlossen würden. — Daraus folgt dann der Schluß B. 9: Also dem wahren Volke Gottes, und das sind eben die Gläubigen (B. 3), steht der Eintritt in die wahre Ruhe Gottes noch immer offen. Der Verfasser nennt diese Ruhe in Gott hier nicht *κατάπαυσις*, sondern *σαββατισμός*, um mit diesem Ausdrucke auf den Schöpfungs-Sabbath 1. Mos. 2, 2 f. hinzuweisen, und um in diesem Worte schon anzudeuten, was er gleich ausdrücklich ausspricht, daß nämlich unsere dereinstige ewige Ruhe ähnlich sein werde der Ruhe Gottes nach der Schöpfung. Er braucht mit Bedacht das Wort *σαββατισμός*, welches sonst in der h. Schrift nicht vorkommt statt *σαββατον*, da das letztere nur den Tag bezeichnet, ersteres aber die Feier des Tages, die eigentliche Sabbathruhe. Diese ewige Sabbathruhe in Gott wird dann B. 10 näher beschrieben und gezeigt, worin sie bestehe. Die *ἔργα*, von denen wir dort ruhen werden, sind die Mühsalen, Leiden und Kämpfe dieses Lebens; diese werden „Werke“ genannt mit Anspielung auf die Werke der Wochentage und auf die als Strafe der Sünde dem Menschen aufgelegte Arbeit, 1. Mos. 3, 17. 5, 29. Die Tage dieses Lebens sind heiße und beschwerliche Werkstage; erst im andern Leben tritt der wahre Sabbath ein. Ähnlich Apok. 14, 13: „Selig die Todten, welche im Herrn sterben! Von nun an, spricht der Geist, sollen sie ruhen von ihren Beschwerden; denn ihre Werke folgen ihnen nach.“ Diese Ruhe der Seligen ist aber keine träge Unthätigkeit, sondern sie ist ähnlich der Gottesruhe, die aus der Vollendung des Werkes der Schöpfung hervorging, jenes Werkes, von dem es heißt: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und siehe da: es war sehr gut.“ Mit andern Worten: sie ist eine Vollendungsruhe, jene Ruhe, in welche jedes Wesen tritt, sobald es seiner Idee vollkommen entspricht.

B. 11. An die Ausdeutung der Psalmstelle, die der h. Verfasser im Vorhergehenden gegeben hat, knüpft er zuletzt noch die dringende Ermahnung an, sich um den Eintritt in die Gottesruhe ernstlich zu bemühen, und schließt damit den

ersten Theil seiner dogmatischen Abhandlung. „So laßt uns nun ernstlich streben, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht Jemand in gleichem Beispiele des Unglaubens falle.“ — σπουδάζειν eigentlich „sich beeilen“, dann: „etwas mit Ernst und Eifer betreiben, ernstlich nach etwas streben.“ Der Ausdruck erinnert an den Ausspruch des Herrn: „Das Himmelreich leidet Gewalt“; nur wenn wir Gewalt brauchen d. i. allen Ernst und Eifer anwenden, werden wir eingehen in „jene (obenbezeichnete) Ruhe.“ ὑπόδειγμα ist hier soviel als παράδειγμα „Beispiel.“ Das ἐν ist scharf genommen hier nicht = εἰς, wie es die Vulgata genommen, sondern es bezeichnet den Zustand: „in gleichem Beispiele des Unglaubens seiend“, das heißt dann: „als ein gleiches Beispiel des Unglaubens.“

B. 12. 13. „Denn lebendig ist Gottes Wort und kräftig und schneidender als jegliches zweischneidige Schwert und durchdringend bis es theilet Seele und Geist, sowohl Fugen als Mark, und Richter der Gedanken, und Gesinnungen des Herzens; und kein Geschöpf ist vor ihm verborgen, sondern Alles bloß und aufgedeckt vor den Augen dessen, mit dem wir es zu thun haben.“ Die eben gegebene Ermahnung zum ernstlichen Streben nach dem Eintritte in die Ruhe Gottes wird hier begründet; daher γάρ. Die Interpreten sind darüber verschiedener Meinung, ob der h. Verfasser hier unter dem Ausdrucke ὁ λόγος das Wort Gottes überhaupt oder das persönliche Wort, die zweite Person in der Gottheit, verstanden habe. Ohne Zweifel ist aber die erstere Fassung die richtige. Denn abgesehen davon, daß die Benennung ὁ λόγος für die zweite Person in der Gottheit im N. T. nur beim h. Johannes vorkommt, so will der Verfasser dem ganzen Zusammenhange nach nur ausdrücken, daß das Wort der Verheißung und Drohung, welches Gott im A. T. sprach, und welches oben B. 2 bereits ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς genannt wurde, nicht ein todes, längst verschollenes Wort sei, sondern ein lebendiges, noch immer geltendes. Aus demselben Grunde nannte er oben 3, 12 Gott mit Nachdruck τὸν ζῶντα. — Im letzten Grunde fallen allerdings beide An-

sichten wieder zusammen. Denn alle Worte, welche Gott in der Zeit von dem ersten fiat lux der Schöpfung bis zum Ende der Welt sprach und sprechen wird, waren von Ewigkeit her enthalten in dem einen Urworte, dem Logos Gottes κατ' ἐξοχήν. — Der Verfasser nennt nun das Wort Gottes zuerst „lebendig“; denn es ist nicht wie unser Wort ein bloßer Schall, der die Luft bewegt, eine bloß äußere Hülle, in welche wir den Begriff einfleiden, um diesen uns selbst und Andern gleichsam sichtbar zu machen, sondern es trägt als Ausdruck der lebendigen ewigen Wahrheit, als Theil des einen Urwortes eine innere lebendige Triebkraft in sich, so daß es, von der menschlichen Seele im Glauben aufgenommen, ein Fruchtkeim wird, der vielfältige Frucht bringt (vgl. die Parabel vom Säemann Matth. 13, 3 ff.). Wenn Gott in die Seele des Menschen spricht, so theilt er keine bloßen Begriffe, keine äußern Worte mit, welche nur die äußern Formen der Wahrheit sind, sondern die wesentliche Wahrheit selbst. Vgl. Thomas v. Kemp. Nachf. Christi III. 2. 3: „Meine Worte sind Geist und Leben.“ — Das Wort Gottes wird weiter ἐνεργής „kräftig, wirksam“ genannt: denn es trägt die Kraft der Erfüllung in sich: Gott spricht und es geschieht. „Wie der Regen“, spricht der Herr Jes. 55, 10. 11, „vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränket und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Saamen gibt zum Säen und Brod zum Essen: so wird's auch mit meinem Worte sein, daß aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern Alles aufrichten, was ich will, und Gelingen haben in dem, wozu ich es sende.“ — Der λόγος τοῦ Θεοῦ heißt ferner: τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίτομον. Die Construction des Comparativs mit ὑπέρ, wie oben 1, 4 mit παρά, mit dem folgenden Accusativ, steht hebraisirend statt der gewöhnlichen Construction mit dem bloßen Genitiv. Der Ausdruck μαχ. δίτομος entspricht dem hebräischen כַּף פִּי שְׁנַיִם, eigentlich „ein Schwert mit doppeltem Munde.“ Unserm „das Schwert frist“ liegt dasselbe Bild zum Grunde. — Das Schwert ist das Symbol der richtenden und strafenden Gerechtigkeit: „schärfer als jegliches Schwert“ wird

daher hier das Wort Gottes genannt in Beziehung auf seine richtende und strafende Kraft gegen den Sünder, den es gleichsam durchbohrt und zu Boden schmettert. Ein zweischneidiges Schwert heißt das Wort Gottes, weil das zweischneidige Schwert tiefer eindringt und leichter durchdringt. Ein solches zweischneidiges Schwert war das Wort Gottes dem Paulus auf dem Wege nach Damascus. Vgl. Apok. 1, 18, wo es vom „Menschensohne“ heißt: „und aus seinem Munde ging ein zweischneidiges Schwert.“ Weish. 18, 15. 16. — Um die Schärfe und die eindringliche Kraft des Wortes Gottes noch mehr zu veranschaulichen, nennt der h. Verfasser die innersten und verborgensten Theile des geistigen Lebens, durch welche es hindurchdringt und die es trennt. *μερισμός* ist nomen actionis und soviel als *ὥστε μερίζειν* oder *ἀρχὴς οὗ μερίσθῃ* „bis daß es trennt Seele und Geist“ d. h. jeden Theil in sich; nicht ist das Wort zu fassen als Bezeichnung des Orts, wo Seele und Geist sich trennen: „bis zur Scheidung der Seele vom Geiste.“ (Das *τε* nach *ψυχῆς* fehlt in den meisten Handschriften und ist von Lachmann und Tischendorf gestrichen.) Die beiden folgenden Genitive *ἀρμῶν* und *μυελῶν* sind nicht dem *ψυχῆς* und *πνεύματος* koordinirt, sondern subordinirt, und bezeichnen in einem vom Körper hergenommenen Bilde die innersten geheimsten Theile der Seele und des Geistes (vgl. das lateinische *medulla animae*). Hiernach ist der Sinn: Wie ein scharfes zweischneidiges Schwert in den Körper dringt und die Gelenke und das Mark desselben theilt, so theilt das Wort Gottes Seele und Geist und dringt in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark derselben ein. — Weil das Wort Gottes in die geheimsten Fugen, in das innerste Mark der Seele und des Geistes eindringt, ist es auch der „Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens“, also auch des verborgensten Unglaubens. Aehnlich unser Heiland Joh. 12, 48: „Und das Wort, welches ich gesprochen habe, wird ihn richten am jüngsten Tage.“ Nach der Meinung des h. Thomas, dem Estius folgt, sollen die „Gedanken“ den „Fugen“, die „Gesinnungen“ aber dem „Markte“ entsprechen. — Da hier *ψυχή* und *πνεῦμα* neben einander gestellt werden, so führen diejenigen, welche

eine Trichotomie des Menschen annehmen, neben 1. Thess. 5, 23 auch unsere Stelle an, um ihre Ansicht durch Aussprüche der h. Schrift zu begründen. In der h. Schrift, sagen sie, werden ausdrücklich drei Bestandtheile des Menschen unterschieden: $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$, $\psi\upsilon\chi\eta$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, denen genau die alttestamentlichen Ausdrücke רֶשֶׁת , נֶפֶשׁ und רוּחַ entsprechen. Bezeichnet nun $\sigma\acute{\alpha}\rho\varsigma$ den äußern materiellen Bestandtheil des Menschen, $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ aber den selbstbewußten freien Geist, so ist nach den Trichotomisten die $\psi\upsilon\chi\eta$ ein substantiell vom Geiste verschiedenes Prinzip. Nach ihnen ist die $\psi\upsilon\chi\eta$ die forma corporis, das den Körper bildende und belebende Prinzip; sie ist es, welche das Band zwischen Körper und Geist bildet, die gegenseitigen Einwirkungen beider auf einander vermittelt, und damit auf beide großen Einfluß übt. Sie ist ferner die Quelle sowohl der bloß thierischen Triebe, des Hungers, des Durstes u. s. w., als auch der rein menschlichen Affekte, der Liebe, des Hasses, der Trauer, kurz der Sitz alles dessen, was die hh. Schriftsteller des N. T. $\epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\iota\alpha$ nennen; deshalb auch die Geburts- und Werkstätte der Sünde. — Allein diese Ansicht von einer zwiefachen Seele des Menschen, einer sinnlichen und einer geistigen, im kirchlichen Alterthume zuerst aufgestellt von Apollinarius, welcher behauptete, Christus habe wohl eine menschliche $\psi\upsilon\chi\eta$, aber kein menschliches $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ gehabt, dann später wieder aufgegriffen von Photius und seinen Anhängern, wurde im achten allgemeinen Concil ausdrücklich verdammt. Auch das Concil von Vienne belegt jede Behauptung, „welche vermessenlich in Zweifel zieht, daß die Substanz der vernünftigen und geistigen Seele wahrhaft und durch sich selbst die Form des menschlichen Leibes sei“, mit dem Anathem. Wir dürfen also die beiden Ausdrücke $\psi\upsilon\chi\eta$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ nicht von zwei verschiedenen Substanzen im Menschen verstehen, sondern müssen sie mit den ältern Theologen auf die verschiedene Wirkungsweise der einen geistigen Substanz im Menschen beziehen. Insofern die menschliche Seele den Körper belebt, sinnlich wahrnimmt, auf den Körper wirkt und von ihm affigirt wird, heißt sie $\psi\upsilon\chi\eta$; insofern sie denkt und will, $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. So der h. Thomas: Dicunt aliqui,

quod in nobis sunt diversae animae: una scilicet, quae perficit et vivificat corpus, et ista dicitur anima proprie; alia vero est spiritus habens intellectum, quo intelligimus et voluntatem, qua volumus. Et ideo ista duo magis dicuntur substantiae, quam animae. Hoc autem damnatum est in libro de ecclesiasticis dogmatibus. Et ideo dicendum est, quod una et eadem est essentia animae, quae per essentiam suam vivificat corpus et per potentiam suam, quae dicitur intellectus, est principium intelligendi. ¹⁾

... B. 13. Von dem Worte Gottes geht nun der h. Verfasser wieder zu Gott selbst über, indem er schließlich auf dessen Allwissenheit hinweist. Wir beziehen nämlich das zweimalige αὐτοῦ dieses Satzes auf τοῦ Θεοῦ B. 12, und nicht auf ὁ λόγος, wie jene Interpreten thun, die hier eine Personifikation des „Wortes Gottes“ annehmen. κτίσις = κτίσμα „Geschöpf“ überhaupt, vgl. Mark. 16, 15. Kol. 1, 15 u. a. St. τραχηλίζειν (von τράχηλος „Hals“) heißt eigentlich: „beim Halse fassen“, dann „aufdecken.“ Letztere Bedeutung erhielt das Wort wahrscheinlich von dem Gebrauche des Alterthums, wornach man die Verbrecher beim Halse faßte und ihnen den Kopf rückwärts bog, damit sie von Allen könnten gesehen werden. — Schwierig ist das πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος. Einige übersetzen: „von dem wir reden“, nehmen also πρὸς ὃν = περὶ οὗ und berufen sich für diese Erklärung auf 1, 7, wo πρὸς τοὺς ἀγγέλους statt περὶ τῶν ἀγγέλων stehe. Allein diese Erklärung macht den Satz matt und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: ad quem nobis sermo, nicht vereinigen. Die griechischen Interpreten nehmen ὁ λόγος in der oft vorkommenden Bedeutung „Rechenschaft“, also: „vor welchem wir Rechenschaft ablegen müssen.“ Diese Bedeutung paßt gut zu

¹⁾ Ebenso auch Tauler: „Des Menschen Geist hat manchen Namen nach dem Wirken und nach der Verschiedenheit der Ansicht. Zuweilen heißt der Geist eine Seele d. i. in sofern sie dem Leibe Leben gibt, und also ist sie in jeglichem Gliede, und gibt ihm Bewegung und Leben. Zuweilen heißt sie ein Geist, und dann hat sie eine nahe Sippschaft mit Gott und das ist über alles Maas. Denn Gott ist ein Geist und die Seele ist ein Geist, und darum hat sie ein ewiges Wiederneigen und Wiederschauen in den Grund ihres Ursprunges.“ Pred. am 19. Sonnt. nach Dreifaltigk.

dem τετραχλισμένα: gleichsam als Missethäter stehen wir da vor Gott, er schaut uns ins Gesicht, und wir müssen ihm Rede und Antwort stehen; auch stimmt sie schon mit dem Vorhergehenden, wo das Wort Gottes als Richter dargestellt ist. Neuere Exegeten erklären den Ausdruck ganz allgemein: „gegen den uns das Verhältniß stattfindet“ d. i. „mit dem wir es zu thun haben“, nach der hebräischen Phrase: אֲנִי לְךָ עֹשֶׂה „ich habe es mit dir zu thun“ (1. Kön. 2, 14. 2. Kön. 9, 5.). Im Grunde fallen aber beide Erklärungen zusammen: mit dem wir es zu thun haben in unserm ganzen Verhältnisse als Menschen, dem wir also auch Rechenschaft ablegen müssen über die Treue, womit wir sein Wort aufgenommen und beobachtet haben.

Z w e i t e r A b s c h n i t t .

Das Priesterthum Christi.

(4, 14 — 8, 13.)

Den Uebergang vom Mittleramte zum Hohenpriesterthume Christi macht der h. Verfasser hier ähnlich wie 1, 1 durch eine kurze Ermahnung zum Festhalten am Glauben und zum Vertrauen auf Christum. Dann von der Idee, welche allem Priesterthume zu Grunde liegt, und von den Erfordernissen zum wahren Priesterthume ausgehend weist er nach, daß Christus wahrer Hoherpriester der Menschheit sei. Da aber diese wichtige und geheimnißvolle Lehre von dem Priesterthume Christi nur von einem durch den Glauben erleuchteten Verstande und von einem im christlichen Leben bereits starkten Gemüthe recht kann erfaßt und verstanden werden, so mahnt der h. Verfasser wiederholt und nachdrücklich seine Leser zum treuen Verharren im Glauben, indem er ihnen die schrecklichen Folgen des Abfalls vom Glauben vorhält; und er ermuntert sie zum unerschütterlichen Festhalten an der christlichen Hoffnung, sie hinweisend auf das Beispiel ihres großen Stammvaters, Abrahams. Die eigentliche Darlegung der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi wird dann angeknüpft an die Worte des Psalmisten: „Der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen: du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung Melchisedeks.“ Ps. 109 (110), 4. Diese Stelle wird ausführlich ausgelegt und genutzt und aus ihr der Vorzug des Priesterthums Christi vor dem alttestamentlichen Priesterthume nachgewiesen. — Wir haben hier den wichtigsten, zugleich aber auch den schwierigsten Abschnitt des ganzen Briefes. Das Priesterthum Christi ist der eigentliche Cardinalpunkt, worum das ganze Schreiben sich dreht.

§. 4. Idee des Priesterthums. Christus ist Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek's.

4, 14 — 5, 14.

B. 14 ff. „Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel hindurchgegangen ist, Jesum, den Sohn Gottes, so laßt uns festhalten am Bekenntnisse.“ Schon oben 2, 17 und 3, 1 hat der h. Verfasser angefangen, von dem Priesterthume zu sprechen; er hat aber dort den Gedanken wieder fallen lassen, um zuerst von dem Apostolate Christi im Vergleich mit Moses zu sprechen. Daran knüpfte sich dann die Ermahnung 3, 7 — 4, 13. Hier nimmt er nun mit οὖν den abgebrochenen Faden wieder auf. — Die Verbindung ἀρχιερέα μέγαν ist nicht so zu fassen, als ob erst beide Wörter zusammen den Begriff des eigentlichen Hohenpriesters ausdrücken, wie das hebr. הַיִּזְרָה הַגָּדוֹל (da müßte es heißen *ιερέα μέγαν*; sondern μέγας dient zur Bezeichnung der Erhabenheit. Diese Erhabenheit unsers Hohenpriesters zeigt sich aber darin, daß er „durch die Himmel hindurchgegangen ist.“ Wie nämlich die irdischen Hohenpriester durch das irdische Heiligthum hindurch in das Allerheiligste zum Symbole der Gottheit schritten, so ist Christus durch die Himmel hindurch zur unmittelbaren Gottesnähe hindurchgegangen. Vgl. unten 7, 26. 9, 11 ff. Das μέγας und διεληλυθώς wird im Folgenden näher erörtert; implicite liegt es jedoch schon im Vorhergehenden ausgesprochen, wo der Verfasser gezeigt, daß Christus höher sei als die Engel, und sitze zur Rechten Gottes. — Der Plural οὐρανοί ist eine Nachbildung des hebräischen רָמָוּת; doch liegt der Pluralform zugleich die Idee der Mehrheit der Himmel oder Himmelsregionen zu Grunde. Der h. Paulus spricht 2. Kor. 12, 2 von einem dritten Himmel, und darnach unterscheiden die ältern Theologen ein coelum aëreum, sidereum und empyreum; die Rabbinen zählen sogar sieben Himmel. ὁμολογία ist hier wiederum wie 3, 1 im objektiven Sinne zu nehmen = πίστις.

B. 15. Die Ermahnung des vorhergehenden B., festzuhalten an dem Bekenntnisse Jesu, wird hier näher begrün-

det: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht mitleiden könnte, wohl aber einen, der in allen Stücken auf gleiche Weise versucht ist, ohne Sünde.“ Die Erhabenheit dieses Hohenpriesters, will der Verfasser sagen, der durch alle Himmel hindurchgegangen und selbst der Sohn Gottes ist, darf uns nicht abschrecken, an ihm im Glauben festzuhalten; denn er, der hoch Erhabene, ist zugleich in alle Schwachheiten und in alles Elend des menschlichen Geschlechts eingegangen; er weiß also Mitleid mit uns zu haben. Vgl. 2, 17. 18. Schon der Prophet Jesaias 53, 3 nennt den Messias „den Mann der Schmerzen, der Schwachheit erfahren.“ Das δὲ nach πεπειραμένον hebt den Gegensatz stark hervor; wir müssen es also im Deutschen durch „vielmehr“ oder „wohl aber“ geben. Zu dem κατ' ὁμοιότητα ist ἡμῶν zu ergänzen. Er ist geprüft und versucht in Allem, worin wir geprüft und versucht werden; nur hat er in den Prüfungen bestanden, ist rein und unbefleckt aus den Versuchungen hervorgegangen (χωρὶς ἁμαρτίας), wohingegen wir oft fallen.

B. 16. Da nun Christus in Beziehung auf die Menschen ein mitleidiger und erbarmungsvoller (vgl. 2, 17), in Rücksicht auf Gott aber ein reiner und unbefleckter Hohenpriester ist, so können und sollen wir mit freudiger Zuversicht (μετὰ παρρησίας) durch ihn uns dem Gnadenthron Gottes nahen, um von dort Gnade und Barmherzigkeit zu jeder Zeit zu empfangen. „So laßt uns denn hinzutreten mit Zuversicht zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden zu gelegener Hilfe.“ προσέρχεσθαι findet sich häufig in unserm Briefe und entspricht dem hebräischen קָרַב, welches das Hinzutreten zu Gott durch Opfer bezeichnet (daher קָרַב „opfern“, eigentlich: „Gott etwas nahe bringen“). In dem θρόνος τῆς χάριτος liegt dann gewiß eine Hindeutung auf den Gnadenstuhl (ἱλαστήριον, כַּפֶּרֶת) des A. B., zu welchem als dem Centralpunkte göttlicher Gegenwart und Offenbarung der Hohenpriester als Vertreter des ganzen Volkes einmal im Jahre trat, um durch das Opfer die Sünden des ganzen Volkes

zu sühnen. Christus aber, als ewiger Hoherpriester, sitzt fortwährend zur Rechten dieses Gnadenthrones (8, 1. 12, 2), und er bringt immerfort sein Kreuzesopfer dem himmlischen Vater für uns dar. Und mit eben diesem Kreuzesopfer, dessen reale Darstellung wir in dem allerheiligsten Messopfer feiern, können und sollen auch wir uns durch ihn dem Gnadenstuhle Gottes nahen und dadurch zu jeder Zeit, wo es Noth thut (und wann thäte es nicht Noth?), Gnade und Barmherzigkeit suchen und finden. ἔλεος bezieht sich mehr auf die Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden; χάρις aber auf die Mittheilung höherer Gnadengaben. εὐκαιρος, opportunus = ubi opus est.

5, 1 ff. „Denn jeglicher Hoherpriester, indem er aus Menschen genommen wird, wird für Menschen bestellt für ihre Angelegenheiten vor Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für Sünden, als einer, der Nachsicht zu üben vermag mit Unwissenden und Irrenden, da auch er selbst von Schwachheit umgeben ist, und um derselben willen wie für das Volk so auch für sich selbst Opfer darbringen muß für Sünden.“ Gleich beim Beginne seiner Abhandlung über das Hohepriesterthum Christi legt der h. Verfasser hier die Hauptidee, die allem Priesterthume zu Grunde liegt, seinen Lesern dar. Der Priester soll seiner Idee nach der Mittler sein zwischen Gott und der Gemeinde; er soll in Beziehung auf Gott die Gemeinde entsündigen und sühnen, ihr Opfer weihen und Gott darbringen; in Beziehung auf die Gemeinde aber soll er die ihm von Gott mitgetheilten Gnaden auspenden und so die Gemeinde heiligen. Der Priester bildet somit das lebendige Mittelglied zwischen Gott und der Gemeinde; er ist der Leiter, wodurch von unten nach oben die Gebete und Opfer der Menschen, von oben nach unten aber die Gnaden und Gaben Gottes fließen. Als ein solches Mittelglied muß aber der Priester einerseits mit der Gemeinde in organischer Verbindung stehen, er muß ein Glied der Gemeinde sein; andererseits aber auch nothwendig höher stehen als die Gemeinde. Denn um Träger und Leiter der göttlichen Gnade zu sein, muß er von Gott selbst berufen und

angeordnet sein. Der Priester ist nicht das Produkt der Gemeinde; denn die Gemeinde kann in ihren Erzeugnissen nicht über sich hinausgehen. Auch kann das Priesterthum nicht von der Gemeinde übertragen werden; denn die Gemeinde kann nicht geben, was sie selbst nicht hat und was nur Gott verleiht. — Durch γάρ wird dieses an das B. 15 Gesagte angeknüpft. Dort hat der Verfasser gesagt, daß unser Hoherpriester, Christus, Mitleid mit uns zu haben vermöchte, da er selbst als Mensch alles menschliche Elend an sich erfahren habe. Daß nun Christus Mensch und in Allem, die Sünde ausgenommen, uns gleich werden mußte, um unser Hoherpriester zu sein, weist der Verfasser hier aus der Idee des Priesterthums, wie oben 2, 14 ff. aus der Idee des Mittleramtes nach. Das Particip. λαμβανόμενος gehört nicht zum Subjekte: „jeder aus Menschen genommene Hoherpriester“; sondern ist Prädikat. Richtig wird dann von Einigen hier bemerkt, daß dieser Particialsatz einen Hauptgedanken in sich schließe, und dem Sinne nach dem mit dem verbo finito stehenden Satze: ὑπὲρ ἀνθρ. καθίσταται ganz koordinirt stehe. Daher übersetzen sie: „denn jeglicher Hoherpriester wird aus Menschen genommen und für Menschen angestellt.“ Der Verfasser gibt mit diesen Worten das erste Erforderniß zum legitimen Priesterthume an: der Hohepriester muß einerseits ein Glied der Menschheit und andererseits doch wieder der Menschheit enthoben sein, da er das Mittelglied zwischen Gott und der Menschheit bilden soll. — Daß τὰ πρὸς τὸν Θεόν steht hier wie oben 2, 17: „in Beziehung auf die Angelegenheiten bei Gott, auf das Verhältniß zu Gott“ d. i. vor Gott. Der Priester soll die Gemeinde sühnen und so die durch die Sünde abgebrochene Verbindung der Menschheit mit Gott wieder herstellen. Dies geschieht aber nur durch Opfer. Daher: „damit er darbringe Gaben und Opfer.“ προσφέρειν ist der terminus technicus für „opfern“, und entspricht ganz dem hebräischen **הִקְרִיב**. δῶρον entsprechend dem hebräischen **הַנְּחִיב** bezeichnet eigentlich das unblutige, θυσία aber das blutige Opfer. Wollten wir also hier δῶρα im eigentlichen Sinne nehmen, so gehörte ὑπὲρ ἁμαρτιῶν bloß zu θυσία, denn für die Sünden wurden keine unblutige Opfer darge-

bracht. Allein da *δῶρον* bei den LXX auch, wie das hebräische *קָרְבַּן*, vom blutigen Opfer steht (vgl. 1. Mos. 4, 4; 3. Mos. 1, 2. 3. 10), so nehmen wir hier am besten den ganzen Ausdruck *δῶρα καὶ θυσίαι* als Bezeichnung der Opfer überhaupt und ziehen *ὑπὲρ ἁμάρ.* zum ganzen Satz. — Priesterthum, Opfer und Opfern sind durchaus correlate Begriffe, daher auch im Hebräischen *קָרְבָּיִם* „Priester“, *קָרְבַּן* „Opfer“ und *הִקְרִיב* „opfern“ bezeichnet. Die Idee, welche diesen Begriffen gemeinschaftlich zu Grunde liegt, ist die des Nahebringens zu Gott, der Vermittlung. Wäre der Mensch ursprünglich nicht gefallen, so hätte es für ihn keines äußern Opfers und keines Priesters bedurft; er wäre sich selbst Priester und Opfer zugleich gewesen, indem er sich jeden Augenblick seines Daseins ganz Gott hingegen hätte. Als aber der Mensch dieses Selbstopfer Gott darzubringen sich weigerte, und so die Verbindung mit Gott abbrach, da bedurfte er eines Vermittlers und zwar eines von Gott gesetzten, um diese Gemeinschaft wieder herzustellen; und er bedurfte eines Verbindungsmittels und zwar eines von Gott angeordneten, damit es den Menschen sühne und heilige und stellvertretend das Selbstopfer ersetze, was der Mensch nach dem Sündenfalle Gott nicht mehr rein darbringen konnte. Und dieser Vermittler war im A. B. der Hohenpriester, dieses Verbindungsmittel die von Gott angeordneten Opfer. — B. 2. Der Participialsatz *μετριοπαθεῖν δυνάμενος* ist nicht dem vorhergehenden *λαμβάνόμενος* coordinirt, sondern subordinirt, und schließt sich an den vorhergehenden abhängigen Satz unmittelbar an; er soll das *ἵνα προσφέρῃ* näher erklären: Jeglicher Hohenpriester ist angeordnet zu dem Zwecke, daß er Opfer darbringe, und er wird diesem Zwecke um so eher genügen, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheiten umgeben auch mit den Verirrungen Anderer Mitleid tragen kann. Der h. Verfasser fügt diesen Zug nebenbei hinzu, um ihn gleich B. 7 auch auf Christum anzuwenden, wie er schon B. 2, 17. 18 darauf hingewiesen hat. Er will dadurch von vorn herein den Anstoß wegräumen, der für Manche in dem Leiden und Kreuzestode Christi lag. — Das Wort *μετριοπαθεῖν* bezeich-

net etymologisch *πάσχειν μετρίως, κατὰ τὸ μέτρον*. Es bildete sich dieses Wort in den philosophischen Schulen, besonders in der peripathetischen. Der stoischen Gefühlslosigkeit (*ἀπάθεια*) gegenüber empfahl Aristoteles in allen Stücken das Mittelmaaß (*μετριοπάθεια*). Der Weise, sagte er, müsse weder gefühllos (*ἀπάθης*) sein, noch auch zu leicht in Affekt gerathen (*παθητικός* sein), sondern müsse in Allem die Mittelstraße halten (*μετριοπάθης* sein). Hiernach wurde dann das Wort *μετριοπαθεῖν* von der Mäßigung eines jeden Affektes, sei es des Zorns oder der Traurigkeit oder des Hochmuths, gebraucht, und in dieser Bedeutung muß es auch hier genommen werden, so daß es bezeichnet: „den Affekt des Unwillens mäßigen“ d. i. „Nachsicht üben.“ Unter *ἀγνοοῦντες* und *πλανόμενοι* haben Einige „Sünder“ überhaupt verstanden ohne Rücksicht darauf, ob sie aus Irrthum oder aus Bosheit sündigten. Allerdings muß man nun zugeben, daß in der Sprache der h. Schrift Irrthum und Sünde durchaus correlate Begriffe sind. Nennen doch auch wir nicht bloß die Irrthums-sünden, sondern jede Art von Sünden Fehltritte oder Vergehen; wie denn in der That jeder Sünde ein Irrthum, wenn auch nicht ein theoretischer, doch wenigstens ein praktischer zu Grunde liegt. Andere Ausleger glauben, die Sünder würden hier nur mit milderndem Ausdrücke „Unwissende und Irrende“ genannt mit Rücksicht auf das *μετριοπαθεῖν*, weil derjenige, welcher *μετριοπάθης* sei, die Sünde von einer Seite fasse, die sie im weniger grellen Lichte erscheinen lasse. Allein am besten ist es doch wohl, die Ausdrücke hier in ihrer ursprünglichen Bedeutung zu fassen. Denn nach dem Gesetze konnte nur der, welcher aus wenngleich sträflicher Unwissenheit oder aus Versehen gegen ein Gebot Gottes handelte, durch ein Opfer von Schuld und Strafe gereinigt werden; wohingegen diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand“ (*בְּיָד נִשְׁבָּעָה*) d. i. vorsätzlich sündigten, als Empörer wider Gott mit dem Tode bestraft wurden (vgl. 4. Mos. 15, 22—31). Namentlich bezog sich das große Sühnopfer, welches der Hohepriester einmal im Jahre darbrachte, auf diejenigen Uebertretungen, welche im Laufe des verflossenen Jahres begangen, bisher noch nicht

waren durch besondere Opfer gesühnt worden, eben weil sie nicht speciell als Uebertretungen zum Bewußtsein gekommen waren. Vgl. 3. Mos. 4, 13 ff. Kap. 16 und unten 9, 7, wo der Verfasser diese Sünden ἀγνοήματα nennt. — Die Construction περίκειμαι τι ist ächt griechisch. Der Ausdruck wird gewöhnlich von Kleidern gebraucht, die den Körper umschließen. Also: der Hohepriester kann um so eher Nachsicht üben, da er selbst von allen Seiten mit Schwachheit, wie mit einem Gewande, umgeben ist. — B. 3. Καὶ δι' αὐτήν (so lesen Cod. ABCD*, Chrysostomus, Theodoret, Lachmann, Tischendorf) scil. ἀσθενείαν „und um dieser (Schwachheit) willen.“ Die Vulgata hat propterea; sie hat also ταύτην mit dem text. recept. gelesen und dazu αἰτίαν ergänzt. Zu dem καθὼς περὶ τοῦ λαοῦ... ist zu vergleichen 3. Mos. 4, wo verordnet wird, daß der Hohepriester am großen Versöhnungstage zuerst einen Stier als Sündopfer für seine eigenen und seines Hauses Sünden darbringe, ehe er an die Sühnung der Sünden des Volkes gehe. Ferner vgl. 3. Mos. 9, 7 ff. und Kap. 16. Unten 7, 27 kommt der Verfasser wieder hierauf zurück.

B. 4. Hier wird das zweite Erforderniß des legitimen Hohenpriesters angegeben: „Und nicht nimmt sich selbst Einer die Ehre, sondern indem er von Gott berufen wird, wie Aaron.“ Es ist also, nach diesen Worten, unser h. Verfassers, nicht genug, daß der Hohepriester aus Menschen genommen und für Menschen angeordnet ist, sondern seine Berufung und Einsetzung muß auch von Gott ausgehen. Eben weil der Priester der Träger und Leiter der göttlichen Gnade sein soll, muß er von Gott angeordnet sein, von Gott seine Sendung erhalten; mit andern Worten: sein sacerdotium muß ein sacramentum sein, Denn nur von Gott allein hängt es ab, welchen er zum Leiter seiner Gnadenströmungen machen will. — Hiernach schließt sich dieser Satz mit καὶ genau an B. 1 an und ist diesem koordinirt. Das λαμβάνει hier bildet mit dem λαμβανόμενος B. 1 eine Paronomasie: der Hohepriester wird genommen aus Menschen und nimmt sich nicht selbst d. i. eigenmächtig (vgl. Joh. 3, 27) diese Würde. τιμὴ bezeichnet hier, wie oft das lateinische honor, nicht die

Ehre, sondern die Würde und zwar die hohepriesterliche. Zu dem ἀλλὰ καλούμενος ὑ. τ. θ. muß man aus dem Vorhergehenden ergänzen: λαμβάνει αὐτήν. — καθὼςπερ (Cod. ABD*, Tischendorf; Cod. C* hat καθὼς, Sachmann) καὶ Ἀαρὼν. Aaron wurde ursprünglich von Gott selbst zum Hohenpriester berufen, vgl. 2. Mos. 28, 1. 29, 4 ff. 3. Mos. 8, 1. 4. Mos. 3, 10; nach dem Aufstande des Korah und seiner Genossen wurde er auf wunderbare Weise als solcher von Gott bestätigt, vgl. 4. Mos. 16—18.

B. 5—10. Hier wendet nun der h. Verfasser das vorher vom Hohenpriesterthum im Allgemeinen Gesagte auf Christus an. Da er aber das erste Erforderniß, daß der Hohenpriester aus Menschen genommen d. i. selbst Mensch sein müsse (B. 1), schon oben 2, 14 ff. als bei Christus stattfindend nachgewiesen hat, so geht er hier gleich zu dem zweiten Requisite, welches er B. 4 angegeben, über: „So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, daß er Hoherpriester geworden, sondern der, welcher zu ihm sprach: „„Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt.““ Wie er auch anderswo sagt: „„du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's.““ — Das Wort δοξάζειν „verherrlichen“ findet sich häufig, besonders beim h. Johannes von der Verherrlichung Christi im Vater, welche mit seiner Auferstehung begann. So nun auch hier. Mit der Glorifikation seiner menschlichen Natur begann aber zugleich auch sein eigentliches Hohenpriesterthum. Denn da trat Christus mit seinem vollbrachten Kreuzesopfer in das himmlische Allerheiligste und sitzend zur Rechten des wahren Gnadenstuhles bringt er fortwährend dieses eine Opfer seinem himmlischen Vater dar. Hier auf Erden in seiner leidenden Menschheit war Christus mehr das Opfer, das Lamm, welches der Welt Sünden trug und geschlachtet wurde; dort in seiner verklärten Menschheit ist er aber der fortwährende Hohenpriester, der sein Volk, die Gläubigen, beim Vater vertritt; daher γεννηθῆναι ἀρχιερέα. Vgl. 7, 27. 8, 11 ff. 10, 12. Die Stelle: „Mein Sohn bist du u. s. w.“ aus Ps. 2, 7 ist bereits oben zu 1, 5 erklärt. Es ist dort gezeigt, daß das σήμερον mit dem Apostel Paulus (Apgstg.

13, 33) auf die mit der Auferstehung Christi beginnende Periode seiner Verherrlichung müsse bezogen werden. Da, bei seiner Auferweckung, erklärte ihn der Vater feierlich durch die That vor der ganzen Welt als seinen Sohn und setzte ihn den Gottmenschen Christus zum Könige der ganzen Welt ein. — V. 6. Der zweite Ausspruch ist genommen aus Ps. 109 (110), 4. Die Messianität dieses Psalms ist bereits oben zu 1, 13 nachgewiesen. Da unser Verfasser den reichen Gehalt dieses Ausspruchs unten Kap. 7 selbst darlegt, so brauchen wir hier nichts darüber zu sagen. Das *κατὰ τὴν τάξιν* entspricht dem hebräischen *על-דברתו* „nach der Weise“; unten 7, 15 steht dafür *κατὰ τὴν ὁμοιότητα*.

V. 7 ff. „Welcher in den Tagen seines fleischlichen Gebet und Flehen zu dem, welcher ihn vom Tode zu erretten vermochte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und um der Ergebung willen Erhörung gefunden, und, obwohl Sohn, den Gehorsam gelernt hat an dem, was er gelitten, und zur Vollendung gelangt für Alle, die ihm gehorchen, Urheber des ewigen Heils geworden ist, verkündet von Gott als Hohepriester nach der Ordnung Melchisedek's.“ Daß Christus das Hohepriesterthum sich nicht selbst angemast, sondern dasselbe von Gott empfangen habe, wird hier weiter erörtert und zwar dadurch, daß darauf hingewiesen wird, wie er während seines Lebens sich stets in einem Gehorsamsverhältnisse zum Vater gehalten und eben durch diesen Gehorsam sich seine Verherrlichung und damit das Hohepriesterthum für die Gläubigen verdient habe. Zugleich wird aber hier das oben 4, 15 und 5, 2 nur eben Angedeutete ausgeführt. Der Hauptgedanke liegt in den Worten: *ἐμαθεν... ὑπακοήν* V. 8, woraus dann V. 9 als Folge hervorgeht. Die vorausgehenden Participialsätze enthalten das, was geschichtlich dem *ἐμαθεν* vorherging, dienen somit nur dazu, diesen Hauptgedanken einzuleiten und zu begründen. *ὅς* bezieht sich auf *ὁ χριστός* V. 5 und die „Tage seines fleischlichen“ bezeichnen die Zeit seines irdischen Lebens; der Verfasser nennt sie Tage des fleischlichen, um durch diesen

Ausdruck auf die Leidenfähigkeit Christi hinzudeuten: *carnem intelligit secundum qualitates nobis notas i. e. infirmam atque passibilem*. Uebrigens gehört diese Zeitbestimmung zu dem Hauptsatze *ἔμαρτε . . . τὴν ὑπακοήν*, und daher ist mit Lachmann hinter *αὐτοῦ* ein Komma zu setzen. *ἰκετηρία* scil. *ἐλαία* oder *ράβδος* bezeichnet eigentlich den Delzweig, welchen der Schutz- und Hülfsuchende (*ἰκέτης*) in der Hand hielt, um sich als solchen kenntlich zu machen; dann überhaupt „das demüthige Flehen.“ Gebet und Flehen wird hier als das Opfer bezeichnet, welches Christus seinem himmlischen Vater darbrachte, und zwar, heißt es, habe er dies dargebracht „mit starkem Geschrei und Thränen.“ Der h. Thomas und nach ihm Estius beziehen diese Worte auf den Ruf Christi am Kreuze: „Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen“, und: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Allein, wie aus den Worten *πρὸς τὸν ὑνάμενον σῶζειν αὐτόν* erhellt, will der h. Verfasser hindeuten auf das Gebet und den Leidenkampf Christi im Garten Gethsemane, wo Christus dreimal bat, daß der Kelch des Leidens an ihn vorübergehen möge. Zwar thun die Evangelien der Thränen keine Erwähnung; allein wir können süglich annehmen, daß unser Heiland, der bei andern Gelegenheiten, z. B. beim Tode des Lazarus, weinte, auch hier in dem bittersten Leidenkampfe, wo die göttliche Natur in ihm mehr zurücktrat und nur der Mensch in ihm den Kampf zu bestehen hatte, Thränen vergossen habe. Heißt es doch Matth. 26, 37: „Und er begann sich zu betrüben und zu ängstigen.“ Auch das „starke Geschrei“ läßt sich bei einer so heftigen Gemüthsbewegung, welche den Herrn vermöchte, nicht bloß knieend, sondern „fallend auf sein Angesicht“ zu beten, von selbst erwarten. Nicht unwahrscheinlich ist auch, was Einige meinen, daß dem Verfasser hier die Stelle Ps. 22, 25: „In meinem Schreien zu ihm erhörte er mich“, vor Augen schwebte. Diese Gebete und Flehungen Christi bezogen sich, wie aus dem *σῶζειν αὐτόν ἐκ θανάτου* hervorgeht, auf seine Befreiung vom Tode. Wie kann es nun aber gleich heißen, daß Christus erhört sei? Blieb er doch nicht vom Tode frei? Die Antwort hierauf liegt in dem *ἐκ θανάτου*, welches nicht mit *ἀπὸ*

θανάτου zu verwechseln ist. Die Bitte Christi nämlich, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, wurde nicht erfüllt insofern, daß er vom Tode befreit blieb, wohl aber insofern, daß er aus dem Tode errettet wurde durch die Auferstehung, daß der Tod also wirklich ihn nur vorübergehend berührte. Vgl. Apstg. 2, 24. — Daß ἀπὸ τῆς εὐλαβείας wird von der Vulgata gut übersetzt durch pro sua reverentia (daß sua fehlt im Griechischen). Christus ist erhört worden „gemäß seiner Ehrfurcht“ gegen seinen himmlischen Vater d. h. gemäß jener demüthigen Hingabe an den Willen seines himmlischen Vaters, womit er betete: „Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe.“

B. 8. Daß καίπερ ὢν υἱὸς bezeichnet das Auffallende, daß Christus sogar als Gottessohn lernen mußte, und zwar durch Leiden lernen mußte. In dem ἔμαθε und ἔπαθε liegt ein Wortspiel, wie es oft im Griechischen durch die Verbindung der Wörter παθεῖν — μαθεῖν, πάθημα — μάθημα sich findet. Man hat es hier im Deutschen nachahmen wollen durch die freie Uebersetzung: „Welcher in dem, was er erlitt, sich den Gehorsam erstritt.“ Wie kann nun aber von Christo gesagt werden, daß er Gehorsam lernte, da er doch auch als Mensch durch die sogenannte scientia infusa Alles kannte, was von einem Geschöpfe irgend erkannt werden kann? Die Antwort liegt in dem ἀφ' ὧν ἔπαθε gegeben; in seinen Leiden übte Christus praktischen Gehorsam, machte er so zu sagen die Schule des Gehorsams bis zum Ende durch. Daß „Lernen“ ist also hier nicht so sehr in der Bedeutung: „sich etwas Neues aneignen“ zu fassen, als vielmehr in dem Sinne: „das Gewußte durch praktische Ausübung sich tiefer einprägen.“ Als analoges Beispiel führt man den Satz an: „Wer denkt, lernt denken.“

B. 9 f. Dieser Satz spricht die Folge des im vorhergehenden Hauptsatze Enthaltene aus, und um diese Folge auch in der Uebersetzung auszudrücken, könnten wir ein „so“ einschalten: „und so zur Vollendung gekommen...“ Eben durch seinen Gehorsam wurde Christus auch seiner menschlichen Natur nach vollendet, τελειωθείς, kam der Mensch in ihm zu seinem τέλος, zu seinem Ziele, wozu der Mensch überhaupt ursprünglich von Gott geschaffen war

(vgl. 2, 10). Daher ist es Lehre unserer Dogmatik, daß Christus durch sein Leiden nicht bloß für uns, sondern auch für sich, d. h. für seine menschliche Natur, im eigentlichen Sinne verdiente; und zwar verdiente er für sich, als Menschen, die Verklärung des Leibes und das Sitzen zur Rechten seines himmlischen Vaters. So auch als Mensch vollendet ist Christus für uns geworden der Urheber (*αἰτίος* vgl. oben 2, 10: *ἀρχηγός τῆς σωτηρίας ἡμῶν*) unsers Heils. Er ist dies geworden theils insofern als sein Gehorsam uns zu Gute kommt (*satisfactione vicaria*), theils insofern er für uns beim Vater ewige Fürbitte leistet, vgl. 7, 25. Diese stellvertretende und fürbittende Thätigkeit bildet das fortwährende *opus sacerdotale* Christi im Himmel, dessen reale Darstellung auf Erden wir im allerheiligsten Messopfer feiern. *ὑπακούοντες* = *πιστεύοντες* B. 4, wie oben 4, 6 *ἀπειθεία* = *ἀπιστία* 3, 19. — B. 10 geht der Verfasser auf die B. 6 angeführte Psalmstelle wieder zurück. Christus, durch seinen Gehorsam im Leiden vollendet, ist der Urheber des Heils für Alle geworden, die an ihn glauben, und deshalb von Gott bereits im A. T. als Hoherpriester verkündigt und zwar als Hoherpriester nach der Ordnung des Melchisedek.

§. 5. Rüge, Warnung, Ermunterung.

5, 11 — 6, 20.

Ehe der h. Verfasser zur Ausdeutung der B. 6 angeführten Psalmstelle übergeht, schiebt er erst eine theils rügende, theils ernstlich warnende, theils liebevoll ermunternde Zwischenrede ein. Der eben angeführte Ausspruch, daß Christus ein Hoherpriester sei nach der Ordnung des Melchisedek, habe, sagt der Verfasser, eine tiefe Bedeutung und gebe zu wichtigen Lehren Veranlassung; leider aber hätten seine Leser das geistige Verständniß für solche tiefere Wahrheiten fast verloren. Es sei fast nöthig, ihnen wie Schülern die Anfangsgründe der christlichen Lehre wieder vorzutragen, obwohl sie schon so lange im Christenthume gelebt, daß sie bereits Lehrer sein könnten. Aber eben deshalb, weil sie schon so lange Christen sind, will der Verfasser ihnen jetzt

nicht wieder die ersten Elemente des Christenthums vortragen, sondern gleich zu der höheren Lehre vom Priesterthume Christi voranschreiten, da es ohnehin unmöglich sei, diejenigen, welche von der Kirche abgefallen seien, nachdem sie die Gnade und Wahrheit des Christenthums innerlich verkostet hätten, durch bloßen Unterricht in den Anfangsgründen zurückzuführen. Ein solcher freventlicher Abfall von der Kirche sei eine neue Kreuzigung und Verhöhnung Christi und ihm folge gewöhnlich gänzliche Verstockung und Verhärtung und demnächst ewige Verwerfung von Gott. Allein, so lenkt der Verfasser wieder ein, bis zum gänzlichen Abfalle vom Glauben wird es bei seinen Lesern mit Gottes Gnade nicht kommen; dafür bürgt ihm die Nächstenliebe, die sie bewiesen haben und noch beweisen, welche Gott nicht unbelohnt lassen wird. Nur dürfen sie in ihrem Eifer nicht erkalten; vielmehr müssen sie nach dem Vorbilde ihrer Alväter muthig darnach streben, das Ziel ihrer Hoffnung, die ewige Seligkeit, zu erreichen.

B. 11. „Von welchem wir Vieles zu sagen haben, und was schwer erklärbar zu sagen ist, da ihr träge geworden seid von Gehör.“ Das οὗ kann als Maskulin genommen werden, und dann bezieht es sich auf *Μελχισεδέξ*, oder als Neutrum, und dann geht es auf den ganzen vorhergehenden Satz: „Von diesem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's haben wir viel zu sagen.“ Letztere Fassung ist vorzuziehen. Es ist hier nicht mit Einigen *εἰν* zu ergänzen: „Ich hätte Vieles zu sagen“, denn der Verfasser verbreitet sich wirklich später ausführlich über diesen Gegenstand, sondern *ἐστὶ*. — *καὶ* = „und zwar“ leitet eine nähere Erklärung des Vorhergehenden ein. *ἀκοή* ist natürlich von dem geistigen Auffassungsvermögen zu verstehen und das Perfektum *γεγόνατε* (Vulg. *facti estis*) deutet an, daß die Leser früher einen offnern Sinn und eine größere Gelehrigkeit bewiesen haben.

B. 12. „Denn da ihr der Zeit nach Lehrer sein solltet, habt ihr wieder nöthig, daß man euch die ersten Elemente des göttlichen Wortes lehre, und seid der Milch bedürftig geworden, nicht der festen Speise“ Die Wahrheit ist für unsere Seele das,

was Speise und Trank für unsern Leib ist; jeder wahre Unterricht, jede Mittheilung der Wahrheit ist ein Nähren der Seele und jede Aufnahme der Wahrheit ein geistiges Essen. Darnach lag es nahe, wie bei der leiblichen, so auch bei der geistigen Speise die für Kinder und die für Erwachsene geeignete Speise zu unterscheiden, und die ersten Elemente des christlichen Unterrichts „Milch“, die höhere Lehre aber „feste Speise“ zu nennen. Vgl. 1. Kor. 3, 2. διὰ τὸν χρόνον d. i. wegen der langen Zeit, während welcher ihr bereits im Christenthum gelebt habt. — Ueber die Auffassung des τινὰ sind die Interpreten nicht einig. Einige fassen es als pron. indef. (τινά, Lachmann) und als Subjekt zu διδάσκειν: „daß Jemand euch lehre“; Andere als Fragewort (τίνα, Vulg., Tischend.) zu στοιχεῖα: „daß man euch lehre, welches die ersten Elemente sind.“ Erstere Fassung verdient den Vorzug, weil nach der letztern Auffassung das Subjekt bei dem Infinitiv διδάσκειν fehlt, und man das Passiv διδάσκεισθαι erwarten sollte. τὰ στοιχεῖα sind die Anfangsgründe, die Grundelemente einer Wissenschaft, und der Genitiv τῆς ἀρχῆς dient nur zur Verstärkung, wie man auch zu sagen pflegt: prima elementa. — Zu diesen ersten Anfangsgründen, zu dieser „Milch“ der christlichen Lehre rechnet der Verfasser die gleich 6, 1. 2. zu nennenden Punkte; zu der „festen Speise“ aber die Lehre von dem Hohenpriesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's.

B. 13. 14. Die Gedankenverbindung ist hier dem ersten Anscheine nach in etwa ungenau. Der Verfasser will nämlich den Grund angeben, warum seine Leser der Milch und nicht fester Speise bedürfen. Da sollte man nun erwarten, daß er gesagt hätte: „denn jeglicher, welcher unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit, bekommt Milch, denn er ist noch unmündig.“ Statt dessen sagt er aber gerade umgekehrt: „denn Jeglicher, welcher Milch bekommt, ist unerfahren in der Lehre der Gerechtigkeit, denn er ist unmündig.“ Diese Ungenauigkeit erklären wir am besten (mit Bleek) durch die Annahme, daß dem Verfasser bei der Anknüpfung durch γὰρ gleich der Hauptgedanke des ganzen Satzes vorschwebte. Dieser Hauptgedanke

liegt aber in B. 14 ausgesprochen: „Für Mündige aber ist die feste Speise, für die, welche Fertigkeit haben und die Sinne geübt, um das Rechte und Schlechte zu unterscheiden.“ In den ersten Worten dieses Bk.: *τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή* liegt der Grund für das am Schlusse des 12. Bk. Gesagte. Der Gedankengang gestaltet sich hiernach so: Ihr seid wieder der Milch bedürftig geworden und nicht fester Speise; denn feste Speise ist für die Mündigen, während derjenige, dessen Speise Milch ist, sich dadurch als Kind beweiset, und somit unerfahren ist in der Lehre der Gerechtigkeit. — Der Ausdruck *λόγος δικαιοσύνης* wird verschieden gedeutet. Einige verstehen darunter die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen. Allein die Rechtfertigungslehre zählt der Verfasser gleich 6, 1 mit zu den Anfangslehren des Christenthums, und dem ganzen Zusammenhange nach versteht er unter *λόγος δικ.* hier unzweifelhaft die höhern Lehren des Christenthums, besonders die Lehre von dem Priesterthume Christi nach der Ordnung Melchisedek's. Auf die richtige Deutung des Ausdrucks leitet uns das Folgende. Was der Verfasser hier *λόγ. δικ.* nennt, nennt er gleich 6, 1 *τελειότης*. *λόγος δικ.* ist also soviel als *λόγος τελειότητος*, und da der Genitiv oft hebraisirend in der Bedeutung eines Adjektivs steht, so ist der Ausdruck gleichbedeutend mit *λόγος τέλειος* „die vollkommene Lehre.“ Das Wort *τελειότης* konnte der Verfasser hier nicht gut gebrauchen wegen des folgenden *τελείων*. Nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß der Verfasser mit diesem Ausdruck anspielen will auf den Namen Melchisedek, den er unten 7, 2 mit *βασιλεὺς δικαιοσύνης* übersetzt. Der ganze Ausdruck bezeichnet also nichts anders, als was der h. Paulus 1. Kor. 2, 6 ff. die christliche σοφία nennt. Unter *τέλειοι* im Gegensatze zu *νήπιοι* sind die geistig Mündigen zu verstehen, wie aus dem erklärenden Zusatze: *τῶν διὰ τὴν ἔξιν* ... erhellt. — *ἔξις* ist die durch Gewohnheit erlangte Fertigkeit, lateinisch *habitus*. *αἰσθητήρια*, eigentlich die „fünf Sinne“, ist hier vom geistigen Sinne, vom Urtheilsvermögen zu verstehen. Unter *καλόν* und *κακόν* ist zunächst das Wahre und Falsche gemeint, da hier hauptsächlich

von der Erkenntniß der wahren Lehre die Rede ist. Also „geistig mündig“ sind im Christenthum diejenigen, welche durch praktische Uebung der christlichen Wahrheiten ihren innern Sinn geübt haben, so daß sie das Wahre und Falsche, das Rechte und Schlechte in der Lehre unterscheiden können. Indirekt liegt dann hierin ausgesprochen, daß man, um tiefer in die Lehren und Geheimnisse des Christenthums einzudringen, dieselben im Leben ausüben müsse.

6, 1 ff. Der vorhergehenden Küge läßt nun der h. Verfasser eine ernste Warnung folgen. Obgleich die Leser im Verständniß der christlichen Wahrheiten wieder Kinder geworden sind, so will er ihnen doch die Anfangsgründe, gleichsam das A B C des Christenthums, hier nicht wiederholen, da dieses unnütz sein würde; vielmehr will er zu den tiefern Wahrheiten übergehen. — Der erste V. läßt eine doppelte Auffassung zu. Man kann zuerst das Ganze als eine Ermahnung und Aufforderung an die Leser nehmen; dann ist *φωτισμός* communicatio und *τελειότης* bezeichnet, dem *τέλειοι* 5, 14 entsprechend, „die volle Mündigkeit.“ Hiernach wäre der Sinn: deshalb, weil es doch der Zeit nach für euch sich geziemt, nicht mehr Kinder sondern Mündige zu sein im Evangelium, laßt uns mit Beseitigung der Anfangslehre zur Mündigkeit hintrachten. Entschieden den Vorzug verdient aber die zweite Auffassung, wornach dieser V. eine Erklärung des Verfassers enthält über sein Vorhaben, welches er im folgenden Kapitel wirklich ausführt. Dann bezeichnet *τελειότης*, wie oben 5, 13 *λόγος δικ.*, „die vollkommene Lehre“ im Gegensatz zu dem *λόγος τῆς ἀρχῆς τ. χρ.* und der Sinn ist: „deshalb, da ihr schon Lehrer der Zeit nach sein müßt und Niemand von euch noch ein Kind wird sein wollen, laßt uns (d. i. will ich) mit Beseitigung der Anfangslehren Christi zur Vollkommenheit d. i. zu den vollkommenen Lehren des Evangeliums uns (mich) wenden.“ Für diese Deutung spricht, abgesehen davon, daß sich das *ἀφέντας τὸν... λόγον* und *θεμέλιον καταβ.* besser für den Verfasser als Lehrer, denn für die Leser als Schüler schickt, der V. 3 und ganz entschieden das *ἀδύνατον... πάλιν ἀνακαινίζειν* V. 4—6. Auch Estius billigt diese

Erklärung. — Die Partikel διό bezieht sich dann auf die im Vorhergehenden liegende Mißbilligung, daß sie noch νήπιοι sind, da sie doch der Zeit nach schon διδάσκαλοι sein müßten. Daß τὸν τῆς ἀρχῆς τ. χρ. λόγον entspricht ganz dem τὰ στοιχεῖα τ. λ. τοῦ Θεοῦ 5, 13, bezeichnet also die Anfangs- und Elementarlehren des Christenthums. Diese Elementarlehren sind aber zugleich die Grund- und Fundamentallehren des christlichen Glaubens; daher fährt der Verfasser fort: „ohne wiederum Grund zu legen mit der Lehre von der Bekehrung...“ In dem Θεμέλιον καταβάλλόμενοι wird der christliche Glaube einem Gebäude verglichen, zu welchem erst ein gehöriger Grund, ein festes Fundament gelegt werden muß, ehe mit Sicherheit daran fortgebaut werden kann. In demselben Sinne sagt der Apostel 1. Kor 3, 10 f., er habe durch seine Predigt bei den Korinthern den Grund gelegt (Θεμέλιον ἔθηκεν); Andere hätten darauf weiter gebaut (ἄλλος ἐποικοδομεῖ). Als solche Grund- und Fundamentallehren werden nun im Folgenden sechs aufgezählt. Bevor wir aber zur Erklärung der einzelnen folgenden Ausdrücke übergehen, müssen wir hier erst über die Lesart und Construction entscheiden. — Der text. recept. hat B. 2 nach der Autorität der bei weitem meisten Codd. den Genitiv διδαχῆς, und mit dieser LA. stimmt auch die Vulgata, welche baptismatum doctrinae hat, überein. Lachmann hat aber (nach Cod. B) den Accus. διδαχὴν aufgenommen. Halten wir nun die erste LA. als die am meisten verbürgte fest, so ist eine dreifache Construction möglich, nämlich: a) so, daß die sechs Genitive μετανοίας, πίστεως, διδαχῆς, ἐπιθέσεως, ἀναστάσεως und κρίματος αἰωνίου, abhängig sind von Θεμέλιον. Dann müssen wir übersetzen: „nicht wieder den Grund legend mit Bekehrung von todtten Werken, mit Glauben, mit der Lehre von Taufen, mit der Handauflegung u. s. w.“ Allein es ist doch durchaus unpassend, daß zwischen Bekehrung, Glauben, Handauflegung auf einmal die „Lehre“ von Taufen steht; man sollte da nicht die Lehre von Taufen, sondern die Taufe selbst erwarten. Daher fassen b) Andere die drei ersten Genitive μεταν. πιστ. und διδαχῆς abhängig von Θεμέλιον, die vier

andern βαπτ., ἐπιθ. τ. χ., ἀναστ. und κριμ. αἰων. aber abhängig von διδαχῆς: „Nicht wiederum den Grund legend mit Belehrung von todt'n Werken und Glauben, mit der Lehre von Taufen, Handauflegung u. s. w.“ Allein abgesehen davon, daß diese Konstruktion zu gekünstelt ist, hat sie auch wieder das Unpassende, daß erst Buße und Glauben an und für sich stehen, und dann die Lehre von Taufe u. s. w. folgt. Der Verfasser will doch gewiß nicht sagen, daß er von der Buße und dem Glauben überhaupt nicht mehr sprechen will, sondern er will hier nur die Grundlehren nicht wieder vortragen, und zu diesen Grundlehren gehört auch die Lehre von der Buße und dem Glauben als den Grunderfordernissen zum Eintritte in die Kirche. Daher ist es am besten, wenn man c) den Genitiv διδαχῆς unmittelbar mit Θεμέλιον verbindet, die andern sechs Genitive aber von διδαχῆς abhängig sein läßt: „Nicht wieder den Grund legend mit der Lehre von der Belehrung, vom Glauben, von Taufen und Handauflegung, Auferstehung der Todten und ewigem Gerichte.“ Das Einzige, was gegen diese Verbindung zu sprechen scheint, ist der Umstand, daß διδαχῆς so weit von dem nomen regens Θεμέλιον entfernt ist. Allein der Verfasser wollte gewiß den Genitiv διδαχῆς ursprünglich ganz ans Ende setzen; da ihm aber der davon abhängigen Genitive zu viele wurden, setzte er denselben in die Mitte und schloß die letzten Genitive mit τέ an. — Mit dieser letzten Erklärung fällt der Sinn der 24. διδαχὴν ganz zusammen; denn der Accusativ διδαχὴν steht dem Θεμέλιον coordinirt, und die Genitive sind alle von διδαχὴν abhängig: „nicht wieder als Grund hinlegend die Lehre von der Buße und vom Glauben u. s. w.“ Jetzt zur Erklärung des Einzelnen. Als erste Grundlehre wird hier genannt die διδαχὴ μετανοίας. Das Wort μετάνοια bezeichnet zunächst „Sinnesänderung“; dann im moralischen Sinne: die innere Umkehr vom Bösen zum Guten, also „Buße.“ Das Wort wird hier näher bestimmt durch den Zusatz ἀπὸ νεκρῶν ἔργων. „Todte Werke“ sind sowohl jene Werke, denen die innere Lebenskraft der heiligmachenden Gnade fehlt, die der Mensch im Zustande der Ungnade

verrichtet, also die sogenannten opera mortua, als auch speziell die Werke, welche den Seelentod herbeiführen, also die sogenannten opera mortifera = peccata vgl. 9, 14. In dem letztern Sinne ist der Ausdruck hier zu fassen. Die Lehre von der Buße ist die erste Grundlehre des Christenthums, eben weil die innere Abkehr von der Sünde das erste Erforderniß zum Eintritte in das Reich Gottes und zur Theilnahme an den Heilsgütern desselben ist. μετανοεῖτε war daher auch das erste Wort, womit der Wüstenprediger Christi in der Wüste auftrat; mit μετανοεῖτε eröffnete auch Christus nach Mark. 1, 15 seine Predigt, und als nach der Sendung des h. Geistes der h. Petrus öffentlich in Jerusalem auftrat, da erscholl wiederum μετανοεῖτε als erstes Wort. Apstg. 2, 38. Aber gleich nach dem μετανοεῖτε folgte: καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Daher auch hier als zweite Grundlehre genannt wird die Lehre vom Glauben an Gott. πίστις ἐπὶ Θεόν = πίστις εἰς Θεόν. Der Ausdruck πίστις ἐπὶ, εἰς Θεόν bezeichnet aber mehr als ein bloßes Glauben an Gottes Dasein; vielmehr liegt in dem ἐπὶ oder εἰς die Bewegung des Willens zu Gott hin, also wenigstens ein Anfang der Liebe zu Gott ausgedrückt. Der h. Augustin unterscheidet deshalb auch das credere in Deum von dem bloßen credere Deum und credere Deo. Dieser Glaube an Gott, dieses sich Hinwenden zu Gott im Vertrauen und Liebe ist, wie das Concilium von Trient sagt, die radix und das fundamentum iustificationis und daher die Lehre vom Glauben eine der Grundlehren des Christenthums. — Als dritte Elementarlehre wird hier genannt die διδαχὴ βαπτισμῶν. Der Plural βαπτισμῶν wird verschieden erklärt. Einige meinen, der Verfasser habe hiermit auf die dreifache Taufe, auf den sogenannten baptismus fluminis, flaminis et sanguinis hindeuten wollen; Andere, es werde damit die dreifache Eintauchung, welche in den ersten Jahrhunderten bei der Taufe stattfand, angedeutet (Can. 50 Apost.: τρία βαπτίσματα μιᾶς μυστήσεως); noch Andere endlich erklären es von der Mehrheit derer, an welchen die Taufe verrichtet wird. Am besten fassen wir aber den Plural so, daß der Verfasser unter dem Ausdrücke βαπτισμοί die in-

dischen Eustrationen und vielleicht auch die johanneische Taufe, als Analoga der christlichen Taufe, mitumfassen wollte. Also: die Lehre von den jüdischen Eustrationen und ihrem Verhältnisse zur christlichen Taufe, von der typischen Bedeutung der erstern und ihrer Antiquirung; von der Bußtaufe Johannis; von dem Wesen der christlichen Taufe u. s. w. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch das Wort βαπτισμός. Die eigentliche christliche Taufe wird nämlich im N. T. stets βάπτισμα genannt; βαπτισμός ist aber ein allgemeiner Begriff, der alle Arten von Waschungen und Reinigungen in sich faßt, vgl. 9, 10. Mark. 7, 8. — Als vierte Grundlehre wird genannt die Lehre von der Auflegung der Hände. Die Handauflegung kommt schon im A. T. vor als Symbol der Mittheilung höherer Gnaden und Gaben. So legt Jakob seine Hände auf Ephraim und Manasse, um ihnen die Huld Jehova's mitzutheilen (1. Mos. 48, 13 ff.), und Josue wird erfüllt mit dem Geiste der Weisheit, weil Moses seine Hände auf ihn gelegt hat (5. Mos. 34, 9). Vom A. T. ging diese symbolische Handlung ins N. T. über: die Apostel ertheilen unter Handauflegung die Gesundheit (Luk. 13, 13. Apstg. 28, 8). Hier ist ohne Zweifel jene Handauflegung gemeint, welche in der apostolischen Zeit und auch später noch gleich nach der Taufe geschah, und wovon die Apostelgeschichte im 8. und 19. Kap. Meldung thut. Diese Handauflegung war aber kein bloß symbolischer Ritus, sondern sie war verbunden mit der Mittheilung des h. Geistes, wie es sich in der apostolischen Zeit in unmittelbarer Aeußerung durch das προφητεῦν und γλωσσαῖς λαλεῖν kund gab; mit andern Worten: es war eine sakramentale Handlung und hat sich in dem Sakramente der Firmung in der Kirche fortgesetzt. — Als fünfte und sechste Grundlehre wird angegeben die Lehre von der Auferstehung der Todten und von dem ewigen Gerichte. Estius u. A. verstehen Erstes bloß von der Auferstehung der Frommen, Letzteres aber bloß von dem Gerichte über die Gottlosen. Allein man sieht gar keinen Grund, warum wir hier, wo von den Grundlehren die Rede ist, nicht beide Ausdrücke ganz allgemein fassen und auf alle Menschen beziehen sollen. Aller-

dingß kommt im N. T. die ἀνάστασις am häufigsten von der Auferstehung der Frommen, wie das κριμα von dem Gerichte über die Bösen vor; jedoch ist dieser Gebrauch nicht durchgängig (vgl. Joh. 5, 29 und Apstg. 24, 25). - αἰώνιον wird das Gericht genannt wegen seiner ewigen Folgen. — Blicken wir nun hier zurück auf die genannten sechs Grundlehren, so stehen sie in einer schönen Reihenfolge, und ordnen sich in drei Gruppen. Zuerst Befehrung von Sünden und Glaube an Gott als Grundbedingung zum Eintritte in das Reich Christi; dann Taufe und deren Complement die Firmung als wirklicher voller Eintritt in dasselbe; endlich die Auferstehung und das allgemeine Gericht als Vollendung dieses Reiches.

B. 3. Die LA. schwankt hier zwischen dem Futur ποιήσωμεν (Cod. BIK etc.) und dem Aorist Conjunkt. ποιήσωμεν (Cod. ACDE, Theodoret). Ohne Zweifel ist aber aus innern Gründen mit der Vulgata (Lachmann, Tischendorf) erstere LA. vorzuziehen. Es fragt sich nun zunächst, worauf das τοῦτο sich beziehe? Einige Interpreten z. B. Ribera, Calmet u. A. haben es auf das θεμέλιον καταβάλλεσθαι B. 1 beziehen wollen; dann wäre der Sinn: „auch dieses, nämlich die Grundlegung durch Darlegung der Anfangsgründe, werden wir zu einer andern gelegnern Zeit vornehmen, so Gott will.“ Allein gegen diese Beziehung spricht entschieden das folgende ἀδύνατον γάρ, worin der Grund angegeben wird, warum der Verfasser nicht wiederum mit den ersten Fundamentlehren beginnen will. Wir müssen also mit den meisten Erklärern das τοῦτο auf den Hauptsatz: ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα beziehen. Je nachdem wir nun den ersten B. als Ermahnung oder als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben fassen, sind auch diese Worte einer doppelten Auffassung fähig. Als Ermahnung gefaßt ergäbe sich der Sinn: „Dieses, zum Vollkommnern uns hinwenden, laßt uns thun, so Gott es will.“ Aus dieser Auffassung ist wohl die LA. ποιήσωμεν entstanden; allein eine solche Ermahnung wäre hier durchaus matt. Besser also nehmen wir diesen Satz als Erklärung des Verfassers über sein Vorhaben: „Und dieses, nämlich zu den vollkommneren Lehren fortschreiten, wollen

wir thun, wenn anders Gott es gestattet." So gefaßt bildet dann dieser V. den Uebergang zu dem, was der Verfasser Kap. 7 sagt, und das Folgende V. 4—20 ist nur eine Digression. — Zu dem *ἐάν περ ἐπιτρέπῃ ὁ Θεός* bemerkt der h. Thomas: Apostolus utitur figura, qua minus dicitur et plus intelligitur. Nam non est tantum necessarium, quod Dominus permittat; sed oportet, quod omnia faciat. Dagegen sagt aber treffend Estius: Apostolum propterea loqui ad hunc modum, quod actiones nostrae non ita Deum habeant auctorem, ut non etiam a nostra procedant voluntate, tametsi Deo subordinata; ac proinde, dum quis boni quidpiam proponit ac statuit se facturum, incertus an Deus obiecturus sit impedimentum, quominus illud exsequatur, recte eum dicere, se id facturum, si Deus permiserit. Das Wort *ἐπιτρέπειν* in der Bedeutung „erlauben, gestatten“ findet sich auch bei Klassikern.

V. 4 ff. „Denn es ist unmöglich, Solche, die einmal erleuchtet worden und die himmlische Gabe gekostet haben, die des h. Geistes theilhaftig geworden sind, und das köstliche Gotteswort und die Kräfte der neuen Welt gekostet haben, und die doch abgefallen sind, wiederum zur Sinnesumkehr zu erneuern, da sie sich den Sohn Gottes wiederum kreuzigen und ihn der Schmach preisgeben.“ In diesen Worten gibt der h. Verfasser den Grund an, warum er nicht noch einmal die Grundlehren vortragen, sondern gleich zu den höheren Lehren des Christenthums übergehen wolle. Denn, sagt er, es sei doch unmöglich, diejenigen, welche die Wahrheit des Christenthums in sich erfahren hätten und dann wieder abgefallen seien, durch den nochmaligen Vortrag der Grundlehren zur Sinnesänderung zurückzuführen. Die Construction des ganzen Satzes ist die: Von *ἀδύνατον* hängt der Infinitiv *πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* ab; von dem *ἀνακαινίζειν* sind dann alle vorhergehenden und nachfolgenden Participialsätze abhängig. In den vier ersten Participialsätzen wird der Zustand geschildert, worin diejenigen sich befunden haben, von denen es sich hier handelt; der fünfte

ist dann hypothetisch; in den beiden auf den Infinitiv folgenden Participien wird endlich der Grund angedeutet, warum es unmöglich ist, die vorher Beschriebenen zur Sinnesänderung zurückzuführen. — In der Geschichte unsers Briefes ist diese Stelle berühmt geworden. Wie wir nämlich in der Einleitung (S. 12) schon bemerkten, urgirten die Novatianer hauptsächlich diese Stelle, und stützten darauf ihren Satz, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben, besonders daß sie den einmal Abgefallenen die Reconciliation nicht ertheilen könne. Diese Benutzung der Stelle von Seite der Novatianer war dann der Hauptgrund, warum der Brief in der lateinischen Kirche erst so spät allgemeine Anerkennung fand. Um nun von vorn herein diese Stelle den Gegnern zu entreißen und die Härte, welche darin zu liegen scheint, in etwa zu mildern, haben viele katholische Interpreten die Bedeutung von ἀδύνατον abgeschwächt und es im Sinne von „schwer, difficile“ gefaßt. Allein, so oft dieß Wort in unserm Briefe vorkommt, bezeichnet es immer eine Unmöglichkeit und nicht eine bloße Schwierigkeit (vgl. 6, 18. 10, 4. 11, 6). Wir müssen also auch hier das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung nehmen. Dazu zwingt uns auch der ganze Gedankengang. Denn was hieße es, wenn der Verfasser sagte, er wolle die Anfangslehren nicht wieder vortragen, weil es schwer sei, die Abgefallenen zur Sinnesänderung wieder zurückzuführen? Wäre dieß bloß schwer, dann hätte er jene Lehren desto nachdrücklicher ihnen vorhalten müssen. Andere verstehen unter τοὺς ἅπας φωτισθέντας die Getauften und unter πάλιν ἀνακαινίζειν die Wiedertaufe und meinen, der Verfasser wolle sagen, es sei unmöglich, die einmal Getauften und dann wieder Abgefallenen zum zweiten Male zu taufen. So der h. Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Epiphanius, Theodoret u. A. Allerdings muß nun zugegeben werden, daß nach dem Sprachgebrauche der ersten Jahrhunderte die Neugetauften φωτισθέντες und darnach die Taufe φωτισμός genannt wurden; allein dieser Sprachgebrauch läßt sich nicht bis in das apostolische Zeitalter zurückführen. Jedoch dieses auch zugegeben, so kann doch der Ausdruck πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν unmöglich bloß

die Wiederholung der äußern Taufe bezeichnen; er kann vielmehr nur von der nochmaligen Erneuerung des innern Menschen, von der wiederholten Umwandlung seines innern Sinnes verstanden werden. Dies hat Estius auch wohl gefühlt; er erklärt daher das *πάλιν ἀνακαινίζειν* nicht von der Wiederholung der Taufhandlung, sondern von der Wirkung der Taufe, nämlich von der Gnade der Wiedergeburt und innern Erneuerung, die durch die schwere Sünde, besonders durch Abfall vom Glauben, verloren geht. Hat man, sagt er, diese Taufgnade verloren, so ist es unmöglich, dieselbe auf demselben leichten Wege wieder zu erlangen, auf welchem man sie ursprünglich empfangen hat, nämlich durch Wiederholung der Taufe; vielmehr muß man jetzt den schwerern Weg der Buße gehen. — Noch Andere legen den ganzen Nachdruck auf *ἀνακαινίζειν*, und ergänzen als Subjekt zu diesem Infinitiv *ἡμᾶς* oder den christlichen Lehrer überhaupt. Dann ist der Sinn des Ganzen: „Wir wollen die Anfangslehren hier nicht wiederholen, da es uns doch unmöglich ist, diejenigen, welche einmal die höhern Wahrheiten des Christenthums und seine Gnaden in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, durch diese Wiederholung der Elementarlehren zur Sinnesänderung zu bringen.“ Nach dieser Deutung wäre hier nicht gesagt, daß es absolut und auch bei Gott unmöglich sei, diese Menschen zur Bekehrung zu bringen, sondern daß dies von einem christlichen Lehrer durch bloße Wiederholung der Anfangslehren nicht zu Stande gebracht werden könne. Auch wenn wir mit der Vulgata das Passivum *renovari* lesen, kann diese Deutung angewendet werden. Nach dieser Erklärung verschwindet die dogmatische Schwierigkeit, welche in dieser Stelle zu liegen scheint, ganz von selbst.

Ehe wir uns für die eine oder andere der genannten Deutungen entscheiden, müssen wir zuvörderst die vorhergehenden Participialsätze, in welchen der Zustand derer beschrieben wird, von welchen dieses *ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν* ausgesagt wird, einer genauen Betrachtung unterwerfen. Der Verfasser nennt diese: a) *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας*. Das Wort *φωτίζειν* gebrauchen die LXX für das hebräische *הורו* „belehren, unterweisen.“ Hier steht es ohne Zweifel von je-

ner Erleuchtung, welche der Mensch durch gläubige Aufnahme der Predigt des Evangeliums empfängt, also von dem Unterricht, welcher der Aufnahme in die Kirche durch die Taufe vorherging (vgl. 10, 32); und es ist nicht unwahrscheinlich, daß aus diesen Stellen der spätere Sprachgebrauch bei den RBB. hervorgegangen, wornach φωτισθέντες die Getauften und φωτισμός oder φάτισμα die Taufe selbst bezeichnete. So bei Justin. M. in seiner ersten Apolog. 61. — ἅπαξ steht im Gegensatz zu πάλιν B. 6 und hat hier (wie 10, 2) den Nebenbegriff, daß diese einmalige Erleuchtung für immer hinreichend gewesen wäre. Unter ἅπαξ φωτισθέντας haben wir uns also jene zu denken, welche einmal zu einer hinreichend klaren, lebendigen und überzeugenden Erkenntniß der Wahrheit des Evangeliums gelangt sind. Der Ausdruck bezeichnet somit dasselbe, was in der Parallelstelle 10, 26 durch μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας ausgedrückt wird. — b) γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου. Was versteht der Verfasser hier unter δωρεὰ ἐπουράνιος? Die griechischen Interpreten, Chrysost., Deſum. und Theophyl., verstehen darunter die Nachlassung der Sünden, welche durch die Taufe ertheilt werde. Justinian, Grotius u. A. deuten den Ausdruck auf den aus der Sündenvergebung hervorgehenden Seelenfrieden. Noch Andere meinen, daß darunter die dem Menschen durch die Predigt des Evangeliums als Gnadengeschenk zu Theil gewordene Erleuchtung oder das himmlische Licht selbst, welches diese Erleuchtung bewirkt, zu verstehen sei. Für diese Deutung macht man den engen Anschluß dieser Worte an das Vorhergehende durch die Part. τέ geltend, wodurch angezeigt werde, daß durch das γευσ. δωρ. ἐπ ουρ. das vorhergehende φωτισθέντας nur näher solle erklärt werden. Haymo, dem auch Estius u. A. beipflichten, versteht diesen Ausdruck von der h. Eucharistie. Allerdings scheint es ganz passend, daß der Verfasser hier, wo er die vorzüglichsten Gnadengüter des Christenthums aufzählt, auch auf den Mittelpunkt aller hh. Sakramente, auf die h. Eucharistie, hinweise. Eine gewisse Bestätigung erhält diese Deutung dann noch aus dem Gebrauche der ältesten Kirche, den Neugetauften, den sogenann-

ten φωτισθέντες, die h. Eucharistie zu reichen, und ebenso aus dem Sprachgebrauche der griechischen KWB., die h. Eucharistie κατ' ἐξοχήν die δωρεὰ zu nennen. Allein am besten scheint es doch, den Ausdruck δωρ. ἐπουρ. ganz allgemein zu fassen und darunter Christum überhaupt mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit zu verstehen. Christus selbst ist die Himmelsgabe per eminentiam, das Himmelbrod, das geistige Manna, welches wir im Glauben in uns aufnehmen und verkosten sollen. Eine Realparallele zu dem δωρεὰ ἐπουρ. haben wir in den Worten unsers Heilandes Joh. 6, 51, wo er sich selbst „das lebendige Brod, das vom Himmel gekommen“, nennt. Fassen wir den Ausdruck so, dann liegt in diesem zweiten Participialsatze eine Steigerung des ersten und der Hauptnachdruck fällt auf γευσάμενους, welches deshalb auch voransteht. Hiernach ist der Sinn der: „welche nicht bloß in dem christlichen Glauben unterrichtet sind (φωτισθέντες), sondern welche die himmlische Gabe, Christum mit seiner Gnade und Wahrheit, auch geschmeckt, ihre Süße in sich erfahren haben.“

c) καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου. Unter diesen haben wir diejenigen zu verstehen, welche durch die ἐπίθεσις χειρῶν (B. 2), also durch die Firmung den h. Geist empfangen haben, also zur vollen Mannbarkeit im Christenthum gelangt, zu Kämpfern für die christliche Wahrheit geweiht sind. — d) καὶ καλὸν γευσάμενους Θεοῦ ῥήμα. Das καλὸν ῥήμα entspricht dem hebräischen כִּי־יְהוָה רִבְּרָה, welcher Ausdruck Zach. 1, 13. Jos. 21, 43; 23, 15 von den tröstlichen Verheißungen Jehova's steht. Ebenso bezeichnet auch hier der Ausdruck nicht das Wort Gottes im Allgemeinen, sondern speciell den verheißenden Inhalt des Wortes Gottes, das Evangelium, inwiefern es Verheißungen enthält. So Theodoret, der h. Thomas und auch Estius. Ganz nahe durch τέ schließt sich hieran der folgende Ausdruck: δυνάμεις τε μελλ. αἰῶνος. Der Ausdruck αἰὼν μέλλων bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 2, 5 οἰκουμένην μέλλουσα nannte, nämlich die christliche Weltzeit, den נְבִיאַת הָיָה, im Gegensatze zur alttestamentlichen Vorzeit, dem הִיאַת הָיָה. Diese Zeit, obwohl schon gegenwärtig, wird vom Verfasser μέλλων ge-

nannt, weil das von Christus gestiftete Reich in seiner Vollendung noch immer ein zukünftiges ist. Die „Kräfte“ dieses Reiches sind dann die innern Gnadenwirkungen und Gnadenführungen, die im großen Ganzen und in jedem Einzelnen die Vollendung dieses Reiches herbeiführen. Nun heißt es γευσάμενους „die gekostet haben.“ Dieses Kosten des tröstlichen Gotteswortes und der göttlichen Gnadenwirkungen der künftigen Welt geschieht im lebendigen Glauben. Denn der Glaube ist die „Substanz der zu hoffenden Dinge“; im Glauben nehmen wir das künftige Reich Gottes im Reime in uns auf, kosten im voraus dessen Herrlichkeit. Der wahre Glaube ist eine Anticipation der Zukunft.

Es heißt ferner καὶ παραπεσόντας. Das παραπίπτειν, eigentlich „darnebenfallen“, ist hier vom Abfalle vom Glauben zu verstehen und das Particip hypothetisch zu nehmen: „und wenn sie dann wieder abgefallen sind“, πάλιν ἀνακαινίζειν ε. μετ. Das πάλιν gehört zu ἀνακαινίζειν und nicht, wie Einige geglaubt haben, zu παραπεσόντας, und es steht auch so nicht pleonastisch wegen des ἀνα: zum ersten Male hatte die Erneuerung bei ihnen stattgefunden, als sie zum Glauben sich bekehrten, und dieses drückt das ἀνα in ἀνακαινίζειν aus; fielen sie jetzt nach dieser ersten Bekehrung wieder ab, so bedurften sie zum zweiten Male (πάλιν) einer ἀνακαίνωσις. Das ἀνακ. εἰς μετάνοιαν bezeichnet dann eine solche Erneuerung, die zu einer wahren Sinnesänderung führt. — Nehmen wir nun den ganzen Gedankengang zusammen, so ist er dieser: Der Verfasser will die Grund- und Anfangslehren des Christenthums nicht noch einmal wieder vortragen, sondern zu den höhern Wahrheiten gleich übergehen, da es ja doch unmöglich ist, diejenigen, welche nicht bloß äußerlich an allen Gnadengütern der Kirche Theil genommen, sondern auch innerlich die beseligende Wahrheit und göttliche Kraft derselben erfahren und gleichsam geschmeckt haben, — wenn sie nachher wieder abgefallen sind, also gegen ihre bessere Ueberzeugung gehandelt haben — diese wieder zur wahren innern Herzensbekehrung zu bringen.“ (Das Passiv renovari der Vulgata ändert den Sinn im Wesentlichen nicht.) Eine genaue Parallele zu dieser Stelle

Haben wir unter 10, 26, wo der Verfasser sich so ausdrückt: „Wenn wir vorsätzlich sündigen (nämlich durch Abfall), nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben (was dem *φωτισθέντας* und *γευσάμενους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρ.* an unsrer Stelle entspricht), so bleibt für Sünden (d. i. zu deren Tilgung) kein Opfer mehr übrig.“ An beiden Stellen spricht also der Verfasser von der freiwilligen Verstößung, von der absichtlichen Verblendung gegen die erkannte Wahrheit, also von jener Sünde, die der Heiland Matth. 12, 31 ff. eine Sünde gegen den h. Geist nennt, und von der er sagt, „daß sie weder in dieser noch in jener Welt werde vergeben werden.“ Die hier ausgesprochene Unmöglichkeit aber, daß ein solcher Sünder, der wider besseres Wissen absichtlich gegen die Wahrheit sich verblendet, zur Sinnesänderung komme, und der Sündenvergebung theilhaft werde, liegt in dem Wesen dieser Sünde selbst begründet und steht keineswegs im Widerspruche mit der Kraft der göttlichen Gnade oder mit der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben. Denn die Gnade Gottes tritt nie und nirgends zwingend auf, da Gott seiner Allmacht in der menschlichen Freiheit gleichsam eine Schranke gesetzt hat, welche er nie durchbricht und nicht durchbrechen kann, ohne die moralische Weltordnung, die auf der Freiheit beruht, zu zerstören. Ein solcher Sünder aber, wie er hier beschrieben wird, bietet der Gnade Gottes keinen Anknüpfungspunkt, da seine Sünde eben darin besteht, daß er sich gegen die erkannte Wahrheit und somit auch gegen jede Anregung der Gnade sperrt und sträubt. Und in der Macht der Kirche liegt es nur, jene Sünden zu vergeben, von welchen der Sünder innerlich durch wahre Reue sich förmlich lössagt. Es liegt aber wiederum eben in dem Charakter dieser Sünde, daß der Sünder sich nicht davon lössagen will, daß er sich in seiner Sünde verhärtet. Somit folgt also aus unserer Stelle Nichts für den Satz der Novatianer, daß die Kirche nicht alle Sünden vergeben könne.

Die beiden folgenden Participia, *ἀνασταυροῦντας* und *παραδειγματίζοντας* dienen zur nähern Bestimmung des vorhergehenden *παραπεσόντας* als nachdrückliche Bezeichnung der großen Schuld des Abfalls und somit als Begründung

des ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν, sie sind also kausal zu fassen und durch quippe qui aufzulösen. Das ἀνα in ἀνασταυρ. ist nicht mit Einigen lokal: „hinauf ans Kreuz schlagen“, sondern mit der Vulgata (rursum crucifigentes) temporal zu fassen: „wiederum.“ ἑαυτοῖς „für sich, für ihren Theil.“ παραδειγματίζειν τινά heißt eigentlich: „Jemanden zum Beispiel machen, als ein Exempel hinstellen“; im üblen Sinne: „der Schmach preisgeben.“ Hier ist es eine Fortsetzung des ebengebrauchten Bildes von der Kreuzigung. Der Kreuzestod war der schimpflichste; der ans Kreuz Gesehete war also eben dadurch öffentlich der größten Schmach preisgegeben. Was also die Juden äußerlich thaten, das wiederholen diejenigen, welche gegen die Wahrheit sich verstocken und vom Glauben abfallen, innerlich jeder für sich. Indem sie sich nämlich vom Gottessohne trotz aller innern Erfahrungen und ungeachtet der innern Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre lossagen, stellen sie sich ganz auf den Standpunkt der Juden, welche, obgleich sie Christi Wunder sahen, ihn nicht als ihren Messias annahmen, sondern ihn kreuzigten, und so der öffentlichen Schmach preisgaben. Diesen ganzen Frevel der Kreuzigung und Verhöhnung wiederholen sie innerlich und zwar jeder für sich und mit vollem Bewußtsein. Welcher Frevel ist also der Abfall von Christo und seiner Kirche! Vgl. 10, 29, wo der Verfasser diesen Gedanken noch weiter ausführt.

B. 7 f. Was der h. Verfasser im Vorhergehenden von der Gefährlichkeit des Abfalls vom Glauben gesagt hat, das stellt er jetzt zur verstärkten Warnung in einem schreckenden Gleichnisse dar: „Denn ein Acker, welcher den häufig darauf herabfallenden Regen getrunken hat und Gewächse hervorbringt nützlich für diejenigen, für welche er eben bebaut wird, wird des Segens von Gott theilhaftig; wenn er aber Dornen und Disteln hervorbringt, so ist er verworfen und dem Fluche nahe; sein Ende ist Verbrennung.“ — Der von reichlichem Regen getränkte Acker ist das Bild eines Menschen, wie ihn der Verfasser B. 4 und 5 beschrieben hat, also eines Menschen, auf den die Gnade Gottes sich reichlich ergossen hat, der die Wahr-

heit des Christenthums erkannt, ihre Süße geschmeckt und die Gnadenführungen Gottes in sich erfahren hat. Bringt nun ein solcher Acker, welcher außer dem befruchtenden Regen auch noch von seinem Besitzer fleißig bebaut wird, gute Früchte, so wird er von Gott auch fernerhin gesegnet, was sich durch immer größere Fruchtbarkeit kund geben wird. Bringt aber im Gegentheil ein solcher von fruchtbarem Regen benehter und fleißig bearbeiteter Acker Disteln und Dornen hervor, so wird er verflucht von Gott, dem Urheber alles Segens, und zuletzt verbrannt, daß er für immer unfruchtbar bleibt. Vgl. 5. Mos. 29, 22. Ohne Bild ist der Sinn der: Wenn der Mensch unterstützt von der zuvor kommenden Gnade den Saamen des Wortes Gottes gläubig in sein Herz aufgenommen hat, und er nun fest im Glauben verharrend würdige Früchte desselben bringt, so wird ihm immer größere Gnade von Gott zu Theile werden. Denn „wer hat, dem wird gegeben werden.“ Wenn aber ein solcher in seinem Glauben wankend wird, und zum Abfalle von demselben hinneigt (Disteln und Dornen trägt), so entzieht ihm Gott seine Gnade, er fällt zuletzt ganz ab, und sein Ende ist die Verdammniß. Das *δι' οὗς* übersetzt die Vulgata a quibus, versteht also zunächst darunter die Bearbeiter des Ackers, die dann aber zugleich auch als die Besitzer desselben angesehen werden müssen. Da aber *διὰ* mit dem Accusativ „wegen, um — willen“ bezeichnet, so ist es am besten, darunter die Besitzer des Ackers zu verstehen und „für welche“ zu übersetzen. *ἢς* B. 8 beziehen wir nicht mit vielen Interpreten auf *κατάρας*: „welcher (Fluch) zur Verbrennung führt“, sondern auf *γῆ*. — *εἰς καὶν* ist ein Hebraismus statt *ἡ καὶν*.

B. 9 ff. Nachdem der Verfasser im Vorhergehenden mit schneidendem Ernst seinen Lesern die Gefahren des Abfalls vom Christenthume vorgehalten, lenkt er jetzt wieder ein, um sie nicht verzagen zu lassen oder von sich abzuwenden, und mit milder Freundlichkeit spricht er seine Zuversicht aus, daß es durch Gottes Gnade mit ihnen nicht so weit kommen werde: „Jedoch sind wir von euch, Geliebte, des Bessern, und dessen, was dem Heile nahe ist, versichert, wenn wir auch also reden.“ Er nennt

hier seine Leser ἀγαπητοί, um ihnen anzudeuten, wie theuer sie seinem Herzen seien, und wie auch die scheinbare Härte, womit er so eben zu ihnen geredet, nur aus seiner Liebe gegen sie hervorgegangen sei. Ebenso läßt der h. Paulus oft nach der schärfsten Rede ein ἀδελφοί oder τεχνία folgen, weil sein Zorn aus der Liebe entsprang (vgl. Gal. 4, 12, 19). τὰ κρείσσονα „Besseres“, als daß ihr euch durch Abfall vom Glauben die Verwerfung von Gott zuzieht; es steht dem ἀδόκιμος B. 8 gegenüber. ἔχεσθαι τινος eigentlich „sich an etwas halten“; dann steht der Ausdruck besonders häufig von demjenigen, was sich eng an etwas Anderes anschließt, unmittelbar darauf folgt, demselben nahe ist. ἐχόμενα σωτ. „was dem Heile nahe ist“ (Vulg. viciniora salutis, August. haerentia salutis) korrespondirt dem κατάρως ἐγγύς B. 8. In dem εἰ καὶ οὕτως λαλοῦμεν deutet der Verfasser auf das 5, 11 — 6, 8 Gesagte zurück: „wenn ich auch so strenger Rede gegen euch mich bediene.“

B. 10. Das Vertrauen des Verfassers, daß es bei seinen Lesern nicht bis zum Abfalle von Gott kommen werde, stützt sich auf die Liebe, welche unter ihnen herrschend war und welche sich in der Unterstützung der Gläubigen kundgab und noch immer kundgibt. Diese Liebe wird Gott nicht unbelohnt lassen: „Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er vergäße eures Werkes und der Liebe, die ihr für seinen Namen bewiesen, da ihr den Heiligen Dienste geleistet habt und leistet.“ Das οὐ γὰρ ἄδικος ὁ ὁ. ἐπιλαθέσθαι ist hier nicht so zu urgiren, als wenn der Verfasser sagen wolle, bei seinen Lesern könne eben der guten Werke wegen, die sie gethan und noch thun, unmöglich ein Abfall vom Glauben stattfinden, ohne daß Gott ungerecht erscheine; anderer Seits ist aber auch das ἄδικος nicht dahin abzuschwächen, daß das Ganze nur ein Ausdruck der vertrauensvollen Zuversicht wäre, daß Gott ihre Liebeswerke wohlgefällig ansehen werde. Vielmehr liegt in dem ἄδικος allerdings ausgesprochen, daß dem Menschen der Lohn für seine wahrhaft guten Werke in Folge der Verheißung Gottes ex quadam iustitia gebühre, dieser in gewisser Weise Anspruch darauf machen könne. Daher führt

mit Recht das Concil von Trident Sitz. VI. Kap. 16 diese Stelle an zum Beweise, daß die guten Werke der Gerechtfertigten wahrhaft verdienstlich, wahre merita de condigno seien, was bekanntlich die sogenannten Reformatoren läugneten. Der Infin. Aorist. ἐπιλαθέσθαι ist hier nicht als Präteritum: „daß er vergessen habe“, sondern, wie oben 2, 10 das Particip. ἀγαγόντα, als Futurum aufzufassen: „daß er vergessen sollte.“ τοῦ ἔργου ὑμῶν bezeichnet ganz allgemein „euer Thun, eure Handlungsweise“; der Ausdruck wird aber durch das folgende τῆς ἀγάπης näher bestimmt als ein Thun, welches auf die Nächstenliebe geht. Das τοῦ κόπου, welches einige Handschriften vor τῆς ἀγάπης lesen, ist (mit Lachmann, Tischendorf) zu streichen; das Wort ist wahrscheinlich aus der ähnlichen Stelle. 1. Thess. 1, 3 hier eingeschaltet, und fehlt auch in der Vulgata. Der Ausdruck: εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ läßt eine doppelte Auffassung zu: er kann erstens das Ziel bezeichnen, welches sie bei ihren Liebeswerken im Auge hatten: sie verrichteten sie „auf den Namen Gottes hin“ d. i. für den Namen Gottes, zu seiner Verherrlichung. So ist εἰς τὸ ὄνομα = διὰ τὸ ὄνομα „um des Namens Gottes willen“, wie es der h. Chrysostomus erklärt. Dann kann aber das εἰς τὸ ὄνομα auch gefaßt werden als Object der ἀγάπη: „die Liebe, welche ihr bewiesen habt gegen den Namen Gottes“ d. i. gegen Gott in der Sorge für eure Mitchristen, da Gott Alles, was wir unsern Mitmenschen thun, so ansieht, als thäten wir es ihm selbst. So Theophylaktus, Erasmus und Justinian. Letztere Fassung möchte wohl den Vorzug verdienen. Diese Liebe gegen Gott hat sich, sagt der Verfasser, bei seinen Lesern kundgegeben und gibt sich noch immer kund in der Hülfeleistung und Unterstützung der Mitchristen (ἅγιοι). διακονεῖν wird im N. T. häufig gebraucht von Dienstleistungen gegen Kranke und Bedürftige durch Unterstützungen (vgl. Röm. 15, 25. 2. Kor. 8, 8. 19. 20. 9, 1. Apstg. 11, 29). Man denke hier an die Mildthätigkeit, welche in der ersten christlichen Gemeinde zu Jerusalem herrschte. Apstg. 4, 34 ff.

B. 11. 12. „Wir wünschen aber, daß Jeder von euch denselben Eifer beweise zur Vollen-

dung der Hoffnung bis ans Ende, auf daß ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausdauer die Verheißungen ererben.“ Der Verfasser drückt hier das innige und sehnfüchtige Verlangen (ἐπιθυμοῦμεν) aus, daß der bisher bewiesene Eifer seiner Leser nicht erkalte. Dieser Eifer soll gerichtet sein auf die „Erfüllung der Hoffnung“ d. i. auf den Punkt hin, wo die Hoffnung erfüllt wird, und dies geschieht am Ziele (τέλος), wo das Verlangen in den Besitz übergeht. Dem ganzen Ausdrucke liegt das dem Apostel Paulus so geläufige Bild von der Rennbahn zum Grunde, wo jeder Mitkämpfende nur auf das Ziel hinschaut und dieses mit allem Eifer zu erreichen strebt. Dieses Ziel sollen auch sie immer im Auge behalten, damit sie nicht träge und matt werden in dem Glaubenskampfe; und sie sollen sich diejenigen zum Vorbilde nehmen, die durch Glauben und festes Ausharren ihr Ziel, die Erfüllung dessen, was ihnen von Gott verheißen ist, erlangen. Bei den κληρονομοῦντες hat der Verfasser an die Patriarchen, und wie aus B. 13—15 erhellt, zunächst an Abraham gedacht; aber nicht an sie allein, sondern zugleich an alle Gläubigen. Daher das Präsens. Die Vulgata übersetzt: hereditabunt, hat also darunter nur die Gläubigen verstanden.

B. 13 ff. Das vorher allgemein Gesagte wird nun durch das Beispiel des größten Glaubenshelden des A. B., Abraham's, erläutert. „Denn als Gott dem Abraham die Verheißung gab, schwur er, da er bei keinem Größern schwören konnte, bei sich selbst und sprach: „„Wahrlich! segnend will ich dich segnen und mehrend dich mehren““, und so erlangte er durch Ausharren die Verheißung.“ Das γάρ bezieht sich dem Sinne nach auf B. 15, welcher den Hauptsatz enthält; B. 13 und 14 sind dem Gedanken nach nur vorbereitende Nebensätze. Regelmäßig müßte der Satz so heißen: „denn Abraham wurde, da Gott ihm eine Verheißung gegeben und diese durch einen Eid bekräftiget hatte, eben durch seine gläubige Ausdauer der Verheißung theilhaftig d. i. erhielt das Verheißene wirklich. Der Verfasser bildet aber den Nebengedanken, daß Gott die dem Abraham

gegebene Verheißung mit einem Eidschwur besiegelt habe, zu einem Hauptsatz aus, weil es ihm hier darauf ankam, so gleich hervorzuheben, wie fest diese Verheißung dastehe, und mit welcher Zuversicht auch wir uns darauf stützen können. Denn die dem Abraham gegebene Verheißung, obgleich sie den Worten nach zunächst auf eine große leibliche Nachkommenschaft ging, bezog sich doch zuletzt auf das in Christo zu erwartende Heil, gilt also auch für dessen Nachkommen dem Geiste nach d. i. für die Gläubigen, da er der Vater aller Gläubigen ist. Vgl. Röm. 4, 11. 12. Ὁμνυμι κατὰ τινος findet sich im N. T. nur hier, aber mehrmals bei den LXX. Anthropopathisch wird hier von Gott gesagt, daß er geschworen habe, um die Festigkeit seines Versprechens zu bezeichnen; denn im eigentlichen Sinne kann Gott nicht schwören, da der Eid die Befräftigung einer Aussage durch Berufung auf einen Zeugen ist, der nicht getäuscht werden und nicht täuschen kann. Ein solcher Zeuge ist aber allein Gott. Nun kann aber Gott nicht sich selbst zum Zeugen anrufen; also auch nicht schwören im eigentlichen Sinne. Deshalb sagt auch der h. Ambrosius: Quoniam nos verius solemus credere, quod iureiurando firmatur, ne nostra claudicet fides, idcirco iurare describitur Deus, qui ipse non iurat, sed iurantium iudex et ultor est periurantium. — B. 14. Die hier angeführte Stelle ist hergenommen aus 1. Mos. 22, 17. Statt daß es aber in der LXX heißt πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου, hat unser Verfasser gesetzt πληθυνῶ σε, wahrscheinlich um die Beziehung dieser Verheißung auf die bloß leibliche Nachkommenschaft Abrahams mehr zurückzuschieben, und den Blick der Leser auf die geistliche Nachkommenschaft, die er durch Christus erhielt, zu lenken. Statt des acht griechischen ἢ μὴν „wahrlich“, welches der text. recept. liest, hat Bachmann nach überwiegenden Auktoritäten die LA. εἰ μὴν aufgenommen. Dieses εἰ μὴν, welches auch in der LXX vorkommt, ist dann entstanden aus der Vermischung der griechischen Schwurformel ἢ μὴν mit dem hebraisirenden εἰ μὴ, die dem N^h וְנ entspricht. Die Vulgata muß εἰ μὴ gelesen haben da sie nisi hat, welches ebenfalls mit „wahrlich“ übersetzt werden muß. Vollständig

müßte es heißen: „Wenn ich dich nicht segne . . . so will ich nicht Jehova sein.“ Vgl. zu 3, 11. — Die Verbindung des Particips mit dem verb. finit. εὐλογῶν εὐλογῆσω . . . ist ebenfalls hebraisirend und dient zur Verstärkung des Begriffs, welcher im verb. finit. liegt: „Sehr werde ich dich segnen u. s. w.“ — B. 1⁵. Das οὕτως bezieht sich auf ἐπέτυχε und das eingeschaltete Particip μακροθυμήσας dient zur nähern Erklärung des οὕτως: „auf diese Weise, nämlich durch seine Ausdauer, wurde er der Verheißung d. i. des Gegenstandes der Verheißung theilhaftig.“ Diese dem Abraham geschehene Verheißung bezog sich im eigentlichen und höchsten Sinne auf Christum, den Sohn Abrahams κατ' ἐξοχὴν, auf welchen alle Verheißungen des A. B. zuletzt zusammenliefen. Nun heißt es aber unten 11, 39 von den Vätern: „Und diese Alle, obwohl durch das Zeugniß des Glaubens bewährt, haben die Verheißung (d. i. das Verheißene, Christum und sein Reich) nicht erhalten.“ Ebenso wird 11, 13 von den Patriarchen gesagt: „Im Glauben sind diese Alle gestorben, und haben das Verheißene nicht empfangen, sondern von ferne es angeblickt und begrüßt.“ Wie kann es nun hier heißen, daß Abraham des Verheißenen theilhaftig geworden sei? Die Antwort hierauf ergibt sich leicht aus dem Wesen der göttlichen Verheißung und aus der Natur des Glaubens. Wenn Gott Verheißungen gibt, so spricht er keine bloß vorübergehende Worte, sondern er gibt gleich im Reime das Verheißene. So als Gott den ersten Menschen nach dem Sündenfalle den Erlöser verhieß, da trat dieser alsbald ein und fing im Gewissen der Menschen seine Erlösung gleich an. Diesen Reim der Verheißung faßten die alttestamentlichen BB. im Glauben auf, und hielten ihn fest; denn der Glaube ist, wie der Verfasser unten 11, 1 sagt, die „Substanz der zu hoffenden Dinge.“ In diesem Glauben anticipirten die Patriarchen den Erlöser und sein Erlösungswerk, wurden also wirklich der Verheißung theilhaftig, obgleich sie deren äußere Erfüllung nicht sahen, sondern sie nur „von ferne anblickten und begrüßten.“ Ebenso spricht unser Heiland Joh. 8, 56: „Abraham jauchzete, daß er meinen Tag sähe; er hat ihn gesehen und sich gefreut.“

B. 16 ff. Der h. Verfasser führt nun weiter aus, warum Gott seine Verheißung mit einem Eide und zwar mit einem Eide bei sich selbst bekräftigt habe, und welche Aufforderung und Ermuthigung darin auch für uns liege. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß die dem Abraham gewordene Verheißung sich auf das Heil in Christo beziehe, dieselbe also in ihrer Vollendung noch immer auch für uns Geltung habe. „Denn die Menschen schwören bei dem Größern und der Eid ist ihnen aller Widerrede Ende zur Bestätigung.“ Mit γάρ wird dieser Satz an B. 13 angeknüpft. κατὰ τοῦ μείζονος ist als Masculinum zu fassen, und Gott darunter zu verstehen. ἀντιλογία heißt sowohl „Widerrede“ gegen die Aussage eines Andern, als auch „Streit“ zwischen zwei Parteien. Hier paßt am besten die erstere Bedeutung, da erläutert werden soll, daß die mit dem Eide besiegelte Verheißung Gottes über alle Widerrede, über allen Zweifel erhaben sei. εἰς βεβαίωσιν gehört nicht zum Subjekte ὁ ὅρκος: „der zur Bestätigung abgelegte Eid“ — dann müßte ὁ εἰς βεβ. ὅρκος stehen —; sondern zu dem Prädikate πέρας, so daß der Sinn ist: der Eid ist aller Widerrede Ende und dient zur Bestätigung. Uebrigens spricht diese Stelle deutlich für die Erlaubtheit des Eides.

B. 17. „Weßhalb Gott, da er um so mehr beweisen wollte den Erben der Verheißung das Unwandelbare seines Rathschlusses, mit einem Eide dazwischen trat, damit wir durch zwei unwandelbare Thatsachen, wobei Gott unmöglich lügen konnte, einen starken Trost hätten, die wir hingeeilt sind zu ergreifen die vorliegende Hoffnung, welche uns ein sicherer und fester Anker der Seele ist, welcher eindringt in das Innere des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, indem er nach der Ordnung Melchisedek's Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit.“ ἐν ᾧ „weßhalb“ d. i. unter diesen Umständen, da sich die Sache so verhält, daß nämlich der Eid als sichere Bekräftigung einer Aussage dient, deßhalb trat Gott... ἐν ᾧ ist also mit ἐμποιτευσεν ὅρκῳ

zu verbinden. περισσότερον gehört zu ἐπιδειξαι: „da er mehr, als durch eine einfache Verheißung würde geschehen sein, beweisen wollte.“ Unter „Erben der Verheißung“ sind zunächst die Patriarchen, dann überhaupt alle Gläubigen zu verstehen, und unter βουλὴ ist hier jener Rathschluß Gottes gemeint, den Abraham zu segnen und zu mehrren d. i. aus seinem Saamen das Heil der Welt, den Messias, hervorsprossen zu lassen. — Das ἐμεσίτευσε kann man mit der Vulgata (interposuit iusiurandum) transitiv fassen: „er vermittelte sie, die Verheißung, durch einen Eid“; der Eid war gleichsam der Mittler und Bürge zwischen der Verheißung Gottes und den Menschen. Besser aber ist es, das Wort intransitiv zu nehmen: „er trat mit einem Eide dazwischen“, gleichsam als Mittelsperson zwischen ihm selbst, dem Verheißenden und den Menschen. Der Gedanke von B. 16 und B. 17 ist also der: da bei Menschen der Eid als das Ende alles Widerspruches zur Bekräftigung einer Aussage dient, so hat auch Gott seinem Versprechen einen Eid hinzugefügt, um so, zur menschlichen Schwachheit sich herablassend, den Erben der Verheißung eine desto größere Sicherheit zu geben. — B. 18. Die „zwei unwandelbaren Thatsachen“, wobei Gott unmöglich lügen konnte, sind die Verheißung und der Schwur. Schon die einfache Verheißung hätte hingereicht, da Gott der Allwahrhafteste ist; um wie viel sicherer können wir also sein, da er seine Verheißung noch durch einen Eid besiegelt hat (ὅτι als Genitiv; im N. E. wird dieses Wort für diesen Casus stets als Indeclinabile behandelt. Winer Gram. S. 63). Das κατὰ τῆσαι läßt eine doppelte Beziehung zu; wir können es zuerst verbinden mit παρακλήσιν und dieses in der Bedeutung „Zuspruch, Ermunterung“ fassen; dann bildet οἱ καταφυγόντες einen selbstständigen Begriff: „damit wir, die Geborgenen, eine starke Ermunterung hätten, festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung.“ Der Sinn ist dann: die Sicherheit der Verheißung Gottes soll für uns, die wir aus den Stürmen der Welt uns geflüchtet und in der Kirche geborgen haben, eine starke Ermunterung sein, im Glauben unwandelbar festzuhalten an dem, was die Verheißung uns verspricht und was der Gegenstand unserer Hoffnung ist. Bes-

fer aber ist es, κρατῆσαι von οἱ καταφυγόντες abhängig sein zu lassen, und παράκλησις mit der Vulgata in der Bedeutung „Trost“ zu nehmen. Dann gestaltet sich der Sinn so: die Sicherheit der Verheißungen Gottes soll uns in den Leiden und Drangsalen dieses Lebens einen großen Trost bieten, uns, sage ich, die wir im Glauben den Gegenstand der Verheißung, die vorliegende Hoffnung, bereits ergriffen haben. Jedenfalls muß ἐλπίς, wie auch schon aus dem προκειμένη hervorgeht, objektiv als Gegenstand der Hoffnung gefaßt werden; und diese ἐλπίς προκειμένη ist dann die ἐλπίς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς, von welcher der Apostel Kol. 1, 5 (vgl. Tit. 2, 13) spricht, nämlich die ewige Seligkeit. — Da aber der gehoffte Gegenstand dem Reime nach durch den Glauben in der Seele ein gegenwärtiger wird, der lebendige Glaube die Substanz der zu hoffenden Dinge in sich faßt, so hängt die objektive und subjektive Bedeutung von ἐλπίς genau zusammen, und so fährt dann der h. Verfasser B. 19 und 20 fort, das Wort in seiner subjektiven Bedeutung zu nehmen. — B. 19. Das Relativ ἦν ist mit der Vulgata auf das nächst vorhergehende ἐλπίδος und nicht auf das entferntere παράκλησιν zu beziehen. Von dieser christlichen Hoffnung heißt es nun, sie sei ein sicherer und fester Anker der Seele. Auch bei den Profanschriftstellern des Alterthums wird die Hoffnung unter dem Bilde des Ankers dargestellt; denn in Sturm und Ungewitter stützt sich das Vertrauen des Schiffers, gerettet zu werden, zuletzt auf den Anker. Die beiden Klauen des Ankers sinnbildeten gleichsam die beiden Akte des Verlangens und des Vertrauens, welche die Hoffnung in sich schließt. Von diesem Anker der christlichen Hoffnung heißt es weiter, daß er „einbringe in das Innere des Vorhanges“, und mit diesen Worten geht der Verfasser in rascher Wendung in ein anderes Bild über, welches hergenommen ist von der jüdischen Cultusstätte. In der Stiftshütte gab es nämlich zwei Vorhänge: der erste vor dem Heiligen, im Hebräischen קֹדֶשׁ, in der LXX κάλυμμα oder ἐπισπαστρον genannt; der zweite aber vor dem Allerheiligsten, im Urtexte קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים, von der LXX aber vorzugsweise καταπέτασμα genannt. τὸ ἑσώτερον τοῦ καταπε-

τάσματος ist also das Allerheiligste und dieses steht hier als Bild des Himmels. Wie also der wirkliche Anker sich in die Tiefe des Meeres einsenkt, und um so mehr Sicherheit gewährt, je tiefer er in den Grund eingedrungen ist, so strebt der Anker der christlichen Hoffnung, dem Menschen vom Himmel gegeben, wieder hinauf zum Himmel, und ruht nicht eher, bis er in Gott den festen Boden gefunden, woran er sich anklammern kann. — B. 20. In dieses Allerheiligste ist zuerst „für uns“ d. i. zu unserm Heile, zu unserer Erlösung eingegangen Jesus Christus und zwar als Hoherpriester. Denn Christus ist in den Himmel eingetreten mit seinem Blute d. i. mit seinem Versöhnungsoffer, um es dort fortwährend seinem himmlischen Vater darzubringen, vgl. 9, 12. 24. 10, 19 ff. *ὅπου* in der Bedeutung „wohin“ findet sich oft im N. T. — Wollen wir nun (mit Tholuck) das doppelte Bild, dessen der h. Verfasser sich hier nur andeutend bedient, weiter ausführen, so ist nach dem ersten Bilde die Welt das Meer, — der Mensch der Schiffer, — das selige Jenseit die ferne Küste, wohin er steuert, — die Hoffnung der Anker, der ihm in den Stürmen und Gefahren dieses Lebens Festigkeit gibt. Nach dem zweiten Bilde ist die Welt der Vorhof, — der Mensch der Ungeweihte, — der Himmel das Allerheiligste, — Christus der Hohepriester, der zuerst in dieses Allerheiligste trat, um auch uns hineinzuführen. — Mit den letzten Worten: *κατὰ τὴν τάξιν* . . . kehrt der Verfasser zu dem 5, 11 Gesagten wieder zurück, und jetzt, nachdem er die Rüge und Ermahnung eingeschoben, um in den Lesern treues Verhalten im Glauben zu erwecken, geht er dazu über, den reichen Gehalt des Psalmausspruchs, daß Christus ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek sei, zu entwickeln.

§. 6. Erklärung der Worte Ps. 109 (110), 4.

7, 1 — 28.

Dieses Kapitel enthält eine Exegese über den bereits oben 5, 6. 11 und 6, 20 angeführten Psalmausspruch: *σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*. Um diesen Ausspruch zu erklären, geht der h. Verfasser auf die

Geschichte des Melchisedek, wie sie im 1. B. Mos. Kap. 14 erzählt wird, zurück. Dort tritt Melchisedek auf einmal in die Geschichte ein; nicht wird gesagt, wer sein Vater, welche seine Mutter, welche seine Vorfahren gewesen, obgleich sonst die Genesiß die Genealogien der Urväter so genau angibt; nichts wird ferner berichtet von seiner Geburt, nichts von seinem Tode; räthselhaft und wie ein höheres Wesen tritt er plötzlich in die Geschichte ein, und verschwindet ebenso plötzlich wieder. Schon sein Name Melchisedek, König der Gerechtigkeit, ist bedeutungsvoll; er wird ferner genannt König von Salem d. i. König des Friedens, auch das hat einen tiefern Sinn. Er ist nicht bloß König, sondern zugleich auch Priester und zwar ein Priester desselben wahren Gottes, den Abraham verehrte, in einer Zeit, wo das Heidenthum überall herrschte, und Abraham von seiner ganzen Familie der Einzige war, welcher den einen wahren Gott Himmels und der Erde anbetete. Es wird weiter von ihm erzählt, daß er den Abraham segnete und den Zehnten von diesem empfing; Melchisedek stand also höher, als selbst dieser große Stammvater des auserwählten Volkes, mithin auch höher als die Nachkommen Abrahams, Aaron und die levitischen Priester. — In dieser seiner ganzen Erscheinung, in Allem, was die Genesiß von ihm erzählt und nicht erzählt — denn selbst das Schweigen der h. Schrift ist hier bedeutsam — ist nun nach der Erklärung unsers h. Verfassers Melchisedek ein Typus und Vorbild Christi. Denn auch dieser war als Mensch ohne Vater und als Gott ohne Mutter; als Hoherpriester war er ohne Genealogie, und als ewiger Sohn Gottes war er ohne Anfang und ohne Ende der Tage. Christus war ferner im eminenten Sinne der König der Gerechtigkeit und des Friedens, und er war nicht bloß König, sondern wahrer Priester zugleich. — Ueber die Berechtigung unsers h. Verfassers zu einer solchen typischen Ausdeutung der in der Genesiß ganz einfach erzählten Geschichte des Melchisedek vgl. das zu Röm. 9, 13 und oben zu 1, 5 Gesagte.

Um nun im Voraus den Gedankengang dieses Kapitels anzugeben, so wird 1) vom B. 1—10 erklärt, in wiefern Melchisedek nach der Geschichte ein Vorbild Christi und der

Repräsentant eines Priesterthumes sei, welches ewig bleibt und über das levitische Priesterthum erhaben ist. Dann 2) von B. 11—19 werden die beiden Ausdrücke *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* und *εἰς τὸν αἰῶνα* exponirt. 3) B. 20—22 wird die Bedeutung der jenen Spruch einleitenden Worte: „der Herr hat geschworen und es wird ihn nicht gereuen“, hervorgehoben. Dann wird 4) B. 23—25 auf die fortwährende Dauer des neuteamentlichen Hohenpriesterthumes hingewiesen. Endlich 5) B. 26—28 faßt der Verfasser die Eigenschaften eines vollkommenen Hohenpriesters summarisch zusammen und zeigt, wie diese sich nur in Christo allein finden.

B. 1. ff. „Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten, der da entgegenging dem Abraham, als dieser zurückkehrte von der Niederlage der Könige, und ihn segnete, welchem auch Abraham den Zehnten gab von Allem: der zuvörderst verdollmetscht „König der Gerechtigkeit“ heißt, dann aber auch König Salems d. i. „König des Friedens“ ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, ohne einen Anfang der Tage und ohne ein Ende des Lebens, vielmehr dem Sohne Gottes gleichgemacht, bleibt Priester für immer.“ — Was zunächst die Construction dieses Satzes angeht, so ist das zum Subjekte *οὗτος ὁ Μελχ.* gehörende Verbum nicht ein ausgelassenes *ἦν*, so daß *βασιλεὺς Σαλήμ* schon zum Prädikate gehörte, sondern das am Ende der Periode stehende *μένει*. Darauf führt schon das *γάρ*, welches hier nicht begründend = „denn“, sondern ausführend, erläuternd ist. Der Verfasser will das *ἀρχιερεὺς γενομενος εἰς τὸν αἰῶνα* 6, 20 erklären, und fährt deshalb erläuternd fort: „Dieser Melchisedek nämlich... bleibt Priester für immer.“ Wer war nun dieser Melchisedek? Die räthselhafte Einführung dieses Mannes in die Geschichte und die typische Deutung, die unser Verfasser hier von ihm gibt, hat die seltsamsten und abentheuerlichsten Meinungen über die Person desselben veranlaßt. Die meisten Rabbinen hielten ihn für Sem, der zu der Zeit Abrahams noch lebte und als Erstgeborener Noe's wahrscheinlich das Priesterthum inne-

hatte. Andere halten ihn für Cham, noch Andere für Henoch; Origenes hielt ihn für einen Engel; Andere für eine vorübergehende Inkarnation des Gottessohns; die Sekte der Melchisedekiten meinte gar, er sei der h. Geist gewesen. Ohne Zweifel war aber Melchisedek ein gewöhnlicher kanaanäischer König, der in Salem regierte. Salem ist aber nach der am meisten begründeten Meinung der Interpreten das spätere Jerusalem (vgl. Ps. 76, 3), und nicht, wie schon der h. Hieronymus meinte, das am jenseitigen Ufer des Jordans liegende Salim (Σαλειμ), wo Johannes taufte (Joh. 3, 23). Melchisedek wird hier, wie 1. Mos. 14, 18, „Priester Gottes des Höchsten“, כֹהֵן אֱלֹהֵי עֵלְיֹן, genannt: er war also König und Priester zugleich, und zwar Priester eben jenes Gottes, den Abraham und die Gläubigen des N. B. verehrten. Wie nun Melchisedek dem Abraham entgegenkam, als dieser siegreich von der Niederlage, die er den vier Königen beigebracht hatte, zurückkehrte, ihn segnete und den Zehnten von Allem, was Abraham von den Königen erbeutet hatte, von ihm empfing, wird uns 1. Mos. 14, 18 ff. erzählt. Dadurch, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn faktisch als Priester des wahren Gottes an. Denn der zehnte Theil der Beute wurde nach einer uralten Sitte als das der Gottheit Zukommende betrachtet und deshalb den Priestern gegeben. — B. 2 gibt der Verfasser in einem Nebensatz eine etymologische Deutung der beiden Wörter *Μελχισεδέκ* und *Σαλήμ*. Seinem Namen nach ist Melchisedek ein „König der Gerechtigkeit“ מֶלֶכִּי צָדִיק, seinem Wohnorte nach ein Fürst in der „Burg des Friedens“ מֶלֶךְ שָׁלוֹם, nach beiden ist er also ein Vorbild des wahren Königs der Gerechtigkeit und des Friedens, nämlich Christi, den die Propheten „das Gewächs der Gerechtigkeit, welches Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden“ und „den Friedensfürsten“ nennen (Jerem. 33, 15. 16. Jes. 9, 6); er ist ein Bote jenes Reiches, in welchem nach den Worten des Psalmisten Ps. 84 (85), 11 „Gerechtigkeit und Frieden sich küssen“, an den Heiden, durch dessen Saamen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter der Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man ein solches Zutreffen auf anderm Gebiete

nennen; auf dem Gebiete der heiligen Geschichte, dessen Hauptfaktor Gott selbst ist und dessen Ereignisse Thaten Gottes sind, müssen wir darin mit unserm Verfasser ein höheres Walten erkennen. — B. 3. Was hier das ἀπάτωρ und ἀμήτωρ bezeichnen solle, erklärt sich aus dem ἀγενεαλόγητος; letzteres Wort bezeichnet nämlich einen, dessen Stammtafel nicht gekannt wird, von dem kein Geschlechtsregister angeführt ist. Die levitischen Priester mußten ihren Stammbaum genau nachweisen können, da ihr Priesterthum, ganz dem äußern Charakter des A. B. gemäß, auf leiblicher Abstammung beruhete, sich durch leibliche Zeugung fortpflanzte, im Gegensatz zu dem neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistige Zeugung sich fortsetzt. Besonders wurde vom Hohenpriester gefordert, daß er sein Geschlecht von Aaron ableite, und sein Stammbaum wurde genau geprüft. Melchisedek aber tritt auf einmal als Priester auf, ohne daß sein Geschlechtsregister weiter in der h. Schrift verzeichnet stände. In demselben Sinne ist dann auch das ἀπάτωρ und ἀμήτωρ zu fassen; es soll nicht bezeichnen, daß Melchisedek überhaupt keinen Vater hatte, sondern nur, daß er in der h. Schrift vater- und mutterlos dasteht, in der h. Schrift sein Vater und seine Mutter nicht genannt werden. Dem des Griechischen kundigen Leser konnten diese Ausdrücke nicht fremd und unverständlich sein, da im Griechischen ἀπάτωρ und ἀμήτωρ von denen gebraucht wurde, deren Vater und Mutter unbekannt oder die von geringem Herkommen waren. So nennt Philo in demselben Sinne die Sara ἀμήτωρ, weil ihre Mutter in der h. Schrift nicht erwähnt wird. Noch bekannter ist dieser Sprachgebrauch im Latein.; so heißt es z. B. Liv. 4, 3: Servium Tullium, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva; und Horat. serm. I. 6, 10: Multos saepe viros, nullis maioribus ortos... Auch die Rabbinen sagen: וְלֹא בֵּן לֵאבִר „der Heide hat keinen Vater“, weil er keinen jüdischen Stammbaum hat. Ebenso ist nun auch zum Folgenden μήτε ἀρχὴν ἡμ... ἔχων hinzuzudenken: ἐν τῇ γραφῇ, und nicht sind diese Worte so zu fassen, als wenn Melchisedek wirklich ohne menschliche Geburt gewesen und etwa wie Henoch und Elias nicht gestorben,

sondern von der Erde entrückt sei; vielmehr soll das Ganze nur heißen, daß seine Geburt und sein Tod in der h. Schrift nicht genannt werde. — Das ἁφωμοιωμένος ist hier nicht zu verwechseln mit ὅμοιος: Melchisedek ist nicht dem Sohne Gottes gleich, sondern er ist ihm gleich gemacht d. h. in der h. Schrift ihm als gleich dargestellt. Der Ausdruck ist durchaus passend gewählt und bestätigt ganz, was wir oben (zu 1, 5 vgl. Röm. 9, 13) von der typischen Bedeutung des A. T. gesagt haben. Gott hat das Leben der Altväter gerade so geordnet und in der h. Schrift aufzeichnen lassen, daß sie nach den Zügen, welche das A. T. uns von ihrem Leben gibt, als Vorbilder Christi erscheinen. Das ἁφωμοιωμένος bezieht sich aber nicht bloß auf das Letzte: μήτε ἀρχήν . . . ἔχων, wie die neuern Exegeten glauben, sondern auf die sämtlichen vorhergenannten Eigenschaften, wie die ältern Interpreten annehmen. Melchisedek erscheint in der h. Schrift „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammesbaum, ohne Lebens-Anfang und Ende“; Christus aber war wirklich seiner menschlichen Natur nach ἀπάτωρ; er war ἀμήτωρ seiner göttlichen Natur nach; er war ἀγενεαλόγητος nicht, wie Theodoret meint, als Gott, als der Eingeborene des ewigen Vaters, sondern als der Hohenpriester des N. B. Denn Christus stammte, wie der h. Verfasser selbst B. 14 bemerkt, nicht einmal vom Stamme Levi, vielweniger vom Hause Aaron ab. Darin also, daß Melchisedek Priester des höchsten Gottes genannt wird, ohne doch eine priesterliche Genealogie für sich aufweisen zu können, ist er ein Vorbild Christi geworden. Christus war endlich ohne Lebens-Anfang und Ende, nicht weil es nicht geschrieben steht, wie beim Melchisedek, sondern weil er es als Gott wirklich nicht gehabt hat, wie der h. Chrysostomus bemerkt. — εἰς τὸ δηνεκέες ist nur ein anderer Ausdruck für εἰς τὸν αἰῶνα 6, 20. Ebenso, wie zu den frühern Ausdrücken ist auch hier zu ergänzen: „nach der h. Schrift.“ Da nämlich im A. T. Nichts berichtet wird von dem Tode des Melchisedek, Nichts von seinen Nachfolgern im Priesterthum, so erscheint er nach der h. Schrift als ein immerwährender Priester und ist auch darin ein Vorbild Christi, des ewigen Hohenpriesters geworden. Vgl. B. 8 und

B. 15. So hat auch das Stillschweigen der h. Schrift bei einem Manne, der so bedeutungsvoll in der Geschichte des Stammvaters des auserwählten Volkes auftritt, einen tiefen vorbildlichen Sinn.

B. 4. Nachdem der h. Verfasser den typischen Gehalt der Geschichte Melchisedek's in den vorigen BB. kurz dargelegt hat, zieht er hier daraus die Folgerung: „Sehet aber, wie groß dieser, dem auch den Zehnten Abraham gab von den Beute-Erstlingen, er der Patriarch!“ Daraus, daß Melchisedek den Abraham selbst bezehntete und ihn segnete, während die levitischen Priester von ihren Volksgenossen, den Abrahamiden, den Zehnten empfangen, folgt, daß Melchisedek höher stand als Abraham, und sein Priesterthum über das levitische erhaben war. *Ἰεωγεῖτε* „sehet, erwäget“, ist als Imperativ und nicht als Indikativ zu fassen. Das *καί* vor *δεκάτην* fehlt in mehreren Codd. und ist deshalb von Lachmann getilgt. Behalten wir es mit der Vulgata bei, so ist es nicht zu *Ἀβραάμ* zu ziehen: „dem sogar Abraham“, sondern es gehört schon der Stellung nach zu *δεκάτην*: „welchem Abraham — nicht ein gewöhnliches Geschenk, sondern selbst den Zehnten gab.“ *ἀκροθίνιον* von *ἄκρος* und *θίς* oder *θίν* bezeichnet eigentlich das „Oberste vom Haufen“, dann überhaupt das Beste von den Feldfrüchten oder von der Beute, was der Gottheit dargebracht wurde. Richtig die Vulgata: *de praecipuis* und nicht *de spoliis*, wie Erasmus übersetzt. Abraham gab also nicht bloß den Zehnten von der Beute überhaupt, sondern den Zehnten von dem Besten der Beute. Das volltönende *πατριάρχης* statt des gewöhnlichen *πατήρ* steht hier mit dem Artikel am Ende des Nachdrucks wegen: Abraham, er der Patriarch, das hohe Stammhaupt des auserwählten Volkes Gottes, gab den Zehnten und zwar von den Beute-Erstlingen dem Melchisedek, und erkannte ihn dadurch als einen viel höher Stehenden an.

B. 5. 6. „Und zwar wohl haben die von den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum erhalten, nach dem Geseze ein Gebot, das Volk zu bezehnten d. i. ihre Brüder, obwohl hervorgegangen aus dem Lande Abraham's; er hingegen

en Geschlecht nicht von ihnen abgeleitet
 b, hat den Abraham bezehntet und den, der
 Verheißungen hatte, gesegnet." Das *πηλίκος*
 vorigen Vs. wird hier näher erläutert; daher ist das
 = „und zwar, et quidem“ (Vulg.). Es heißt: „die
 den Söhnen Levi's, welche das Priesterthum d. i. die
 erliche Würde erhalten“; denn gesetzlich konnten nur
 aigen Nachkommen des Levi die priesterliche Würde
 ten, welche durch Aaron von ihm abstammten; vgl.
 Mos. 28, 1 ff. 4. Mos. 18, 1 ff. Das *κατὰ τὸν*
ον beziehen wir am besten auf *ἐντολὴν ἔχουσι*. *νί-*
bezeichnet das Ganze des Gesetzes; ἐντολή aber die
 ine Vorschrift. Also: Nach den Gesetzen haben sie die
 chrift d. i. die Erlaubniß, die Berechtigung, das
 zu bezehnten. Das eigentliche Gesetz 4. Mos. 18, 20
 2 lautete dahin, daß die Leviten von den Israeliten
 Zehnten erheben und von diesem Zehnten wieder den
 ten Theil an die Priesterklasse entrichten sollten. Spä-
 cheint aber das Gesetz sich dahin umgestaltet zu haben,
 die Priester unmittelbar vom Volke den Zehnten einnahm-
 und davon den Leviten, die beim Tempel bedient wa-
 den nöthigen Unterhalt gaben. — Fassen wir das *καὶ*
 mit der Vulgata, welche „quamquam“ übersetzt, ad-
 tiv, so wird in diesem Zusatze die Würde des Prie-
 sters hervorgehoben: die Söhne Levi's, als Verwalter
 Priesterthums, empfangen den Zehnten von den Israe-
 , obwohl diese von demselben Stammvater abstammen
 so der Geburt nach ihnen gleichstehen. Erasmus über-
 das *καίπερ* durch *utpote*; dann ist dieser Zusatz eine Erlä-
 von *ἀδελφοί*: „da sie ja hervorgegangen sind.“ Allein
 Bedeutung hat die Partikel im Griechischen nicht. Die
 el *ἐξέρχασθαι ἐκ τῆς ὁσφύος τινός* für das Entspringen
 einem Stammvater ist dem Hebräischen *וַיֵּצֵא מִן*
 gebildet, vgl. 1. Mos. 35, 11. Apstg. 2, 30. — Der
 dieser beiden Vs. ist hiernach: die levitischen Prie-
 haben nach dem Gesetze die Befugniß, den Zehnten zu
 en von ihren Brüdern, den Abrahamiden, und es liegt
 die hohe Würde des levitischen Priesterthums deutlich
 esprochen; Melchisedek aber empfängt den Zehnten von

Abraham, dem Stammvater der levitischen Priester, selbst, ja er segnet ihn sogar, ihn, der doch nach den großen Verheißungen, die ihm von Gott zu Theile geworden, über allen menschlichen Segen erhaben schien. Wie hoch muß also dieser stehen! Wir müssen, um dies recht zu verstehen, auf die Bedeutung des Zehnten etwas näher eingehen. Der Zehnte findet sich bei allen Völkern des Alterthums als religiöse Abgabe, und erhält seine Erklärung aus der Bedeutung der Zahl Zehn und aus dem Begriffe des Besizes überhaupt. Aller Besitz bildet eine Vielheit und ist darum von der Zahl unzertrennlich; die Dekade aber, welche die Grundzahlen, aus denen alle Zahlen bestehen, in sich schließt, bildet ein abgeschlossenes Ganze für sich und ist das Symbol alles zählbaren Eigenthums. Um nun das Besizthum als eine Gabe Gottes anzuerkennen und zu bezeichnen, wurde es nach Dekaden abgezählt, die jedesmal für sich ein Ganzes bildeten, und das je zehnte Stück Gott dargebracht. So legte der Eigenthümer durch Abgabe des Zehnten das faktische Bekenntniß ab, daß er all' sein Eigenthum Gott verdanke, und sein Besitz erhielt dadurch eine religiöse Weihe, eine göttliche Sanktion, während alles nicht verzehnte Eigenthum als ein ungeweihtes und damit zugleich mehr oder weniger unrechtmäßiges erschien. Daher auch der Gebrauch, die Beute zu verzehnten, um ihr, die eigentlich fremdes Eigenthum war, den Charakter des rechtmäßigen Eigenthums und die göttliche Sanktion zu ertheilen. Dieser Zehnte gebührt aber seiner innern Bedeutung nach bloß der Gottheit, und im A. T. wurde er nicht unmittelbar den Priestern und Leviten gegeben, sondern er wurde Jehova dargebracht, dem Verleiher alles Eigenthums, dem Lehnsherrn des ganzen Landes. Jehova besoldete aber damit seine Diener und Repräsentanten, die Priester und Leviten. Daher heißt es 3. Mos. 27, 30: „Alle Zehnten des Landes gehören Jehova“; und dann: „Den Söhnen Levi's gebe ich alle Zehnten in Israel.“ Dadurch also, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten gab, erkannte er ihn als den Priester und Repräsentanten des wahren Gottes an.

B. 7. „Ohne alle Widerrede wird aber das Geringere von dem Größern gesegnet.“ Mit die-

sen Worten wird die Bedeutung des Segnens noch besonders hervorgehoben. „Ohne alle Widerrede“ d. i. unzweifelhaft, nach dem Zugeständnisse Aller. Das Neutrum τὸ ἑλαττον steht hier, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken. Das Wort „segnen“ ist hier in seinem tiefern Sinn zu fassen, nicht als bloßes wirkungsloses Wünschen, sondern als zugleich wirkend, was die Segensworte aussprechen. In dieser Weise segnen kann aber nur allein Gott, und der Mensch vermag dies nur, inwiefern er von Gott dazu Auftrag und Vollmacht erhalten hat. Wo also der Mensch als diesen realen Segen ertheilend auftritt, da erscheint er als der Stellvertreter Gottes, als der von Gott mit Auktorität Ausgerüstete, somit als der Höhere, wohingegen der den Segen Empfangende als der Bedürftige, als der Niedere sich darstellt. Dadurch also, daß Melchisedek den Abraham segnete, gab er sich als der Höhere, über Abraham Stehende kund. — Worin bestand nun aber die Größe und Erhabenheit Melchisedeks über den großen Stammvater des auserwählten Volkes? Diese Frage können wir kurz dahin beantworten: Melchisedek war Priester des lebendigen Gottes, dem auch Abraham diente; Abraham dagegen war bis jetzt nur Prophet, nur der Vermittler dessen, was Gott dereinst geben wollte. Melchisedek war die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, der Periode des natürlichen Gesetzes, und stand an der Schwelle eines neuen Bundes und hat insofern Aehnlichkeit mit Johannes dem Täufer; Abraham aber war der Keim und Anfang einer neuen Verheißungs- und Hoffnungsreichen Entwicklung. Ferner Melchisedek vereinigte Königthum und Priesterthum in seiner Person; Abraham besaß jetzt noch keins von beiden, aber beides war ihm verheißen; in seinem Saamen soll er zu einem Melchisedek viel höherer Art werden. In Aaron gewann Abraham das Priesterthum, in David das Königthum; aber beides war noch getrennt, war noch nicht soweit herangereift, daß es geeinigt werden konnte; darum beugte sich in Abraham auch Aaron und David noch vor Melchisedek. Aaron und David schlossen aber zuletzt wieder einheitlich zusammen in Christo, dem Könige und Priester κατ' ἐξοχήν, der Krone und Vollendung der neuen ewig dauernden Ent-

wicklung. Melchisedek war also in der Gegenwart, der Erscheinung nach, Abraham aber in der Zukunft, der Idee nach, der Höhere; das erkannte Abraham, indem er dem Melchisedek den Zehnten gab, das erkannte auch Melchisedek, indem er den Abraham segnete und so der Zukunft die gebührende Ehre gab (vgl. Rurh Gesch d. A. B. S. 114 f.).

B. 8 ff. Der h. Verfasser zieht nun eine weitere Folgerung aus dem vorher Gesagten: Stand Melchisedek höher als Abraham, wie sich daraus ergibt, daß er von diesem den Zehnten empfing, so stand er auch höher als die levitischen Priester, weil diese in ihrem Stammvater Abraham ihm den Zehnten entrichtet haben. „Und hier empfangen Menschen, welche sterben, die Zehnten; dort hingegen Einer, von dem bezeugt wird, daß er lebet.“ ὥδε μὲν . . . ἐξεῖ δὲ bezieht sich auf den Gegensatz zwischen den levitischen Priestern und dem Melchisedek. Der Verfasser setzt das levitische Priesterthum als noch bestehend voraus; daher ὥδε „hier.“ Das ἐξεῖ δὲ μαρτυροῦμενος ὅτι ζῇ hat die Vulgata gegeben mit: ibi autem contestatur, quia vivit. Diese Uebersetzung ist in etw undeutlich; deutlicher Erasmus: ibi autem is, de quo testatum est, quod vivat. Wir müssen diesen Ausspruch wieder so fassen, wie oben B. 3 das μήτε ἀρχὴν . . . ἔχων ihn also zunächst auf das negative Zeugniß der h. Schrift beziehen, die zwar von seinem Leben etwas meldet, nicht aber von seinem Tode, so daß der Sinn ist: von dem nur sein Leben berichtet wird, nicht aber sein Tod. So schon Dekumenius und nach ihm Estius. Andere glauben, daß der Ausdruck: μαρτυρ. ὅτι ζῇ unverkennbar auch auf ein positives Zeugniß der h. Schrift hinweise, da das bloße Stillschweigen der Genesis über den Tod des Melchisedek schwerlich ausdrücklich als ein Zeugniß für das fortdauernde Leben desselben hätte bezeichnet werden können. Sie wollen dann dieses Zeugniß finden in der angeführten Stelle des Psalms: „Du bist ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks in Ewigkeit d. i. du bist ein ewiger Priester, wie Melchisedek, wo also dem Melchisedek, als dem Vorbilde Christi, schon ein ewiges Priesterthum zugeschrieben wird. Allein dieser Deutung der Psalmstelle liegt

dann doch zuletzt wieder das negative Zeugniß des Stillschweigens der Genesis von dem Tode des Melchisedek zum Grunde.

B. 9. 10. „Und so zu sagen, durch Abraham ist auch Levi, welcher die Zehnten empfängt, bezehntet worden; denn noch befand er sich in der Eende des Waters, als diesem Melchisedek entgegenkam.“ — Der Ausdruck *ὡς ἔπος εἰπέν* ist eine bei den Griechen häufig vorkommende Formel, wodurch angezeigt wird, daß eine Aussage nicht gerade im strengsten Sinne genommen werden soll, und entspricht unserm: „so zu sagen, gewissermaßen.“ Man beachte hier genau den Gedankengang. Der h. Verfasser will beweisen, daß das Priesterthum Melchisedek's, nach dessen Ordnung Christus Priester war, höher stehe, als das levitische Priesterthum. Er hat nun vorher bereits gezeigt, daß Melchisedek höher stehe als Abraham. Allein Abraham, der Patriarch, galt nicht als eigentlicher Priester im gesetzlichen Sinne; daher wird hier nachgewiesen, wie in Abraham auch Levi, der specielle Stammvater und Repräsentant aller jüdischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben, und dadurch sich und folglich auch seine Nachkommen als unter ihm stehend bewiesen habe. Diesen Beweis führt der h. Verfasser dadurch, daß er von dem Begriffe der Zusammengehörigkeit der Individuen eines Stammes ausgeht. Nach der wahren Weltanschauung bildet die Menschheit ein organisch verbundenes Ganze, in welchem die einzelnen Individuen in inniger Wechselwirkung stehen, das Verdienst oder Mißverdienst des Einzelnen mehr oder weniger auf das Ganze zurückwirkt. Repräsentant und Träger dieses großen Ganzen war der gemeinsame Stammvater Aller, Adam; dieser schloß das ganze Geschlecht dem Reime nach in sich, so daß die ganze Menschheit nur die Entwicklung und Entfaltung des einen Adam ist. Daher sagt schön der h. Augustin: *Omnes fuimus in illo uno (scil. Adamo), quando omnes fuimus ille unus.* In diesem großen Kreise des ganzen Menschengeschlechts bilden aber die einzelnen Völker, Stämme und Familien immer kleinere Kreise, in welchen die einzelnen Individuen in einer noch engeren Verbindung und Wechselwirkung stehen, und wo wiederum das Verdienst oder Mißverdienst des Ein-

zelnen in seinen Folgen auf den ganzen Stamm, auf die ganze Familie zurückwirkt. Wie nun Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechtes ist, so ist der Stammvater eines jeden Volkes oder Stammes der Repräsentant desselben; er trägt alle einzelnen Individuen desselben potentia in sich, sie alle bilden mit ihm gleichsam eine Person. Was also der Stammvater als solcher thut, das thun gewissermaßen auch alle Nachkommen in ihm. So hier. In Abraham haben alle seine Nachkommen, also auch Levi und die levitischen Priester, dem Melchisedek den Zehnten gegeben, und sich so diesem untergeordnet. Im Alterthum überhaupt und besonders im jüdischen Volke, wo alle Verheißung, alle Hoffnung auf leibliche Abstammung sich gründete, wo die leibliche Zeugung als Trägerin der Bundesentwicklung religiöse Bedeutung hatte, war dieses Gefühl der Stammeseinheit viel stärker und lebendiger, als es bei uns ist. Das Christenthum durch geistige Zeugung, durch die Wiedergeburt aus Christo, sich fortpflanzend legt in seinem universalen Charakter auf Volks- und Stammeseinheit kein besonderes Gewicht, sondern hebt mehr die Individualität hervor, und damit stimmt dann auch unsere ganze Weltansicht überein. Daher wird es uns scharf, hier in den Beweisgang des h. Verfassers uns hineinzudenken.

B. 11 ff. Jetzt faßt der h. Verfasser die Psalmworte: *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* ins Auge und zieht daraus die Folgerung, daß in der Verheißung eines Priesterthums „nach der Ordnung des Melchisedek“ zugleich ausgesprochen liege, daß das levitische Priesterthum und damit zugleich der alte Bund aufgehoben sei. Er sagt: „Wenn nun Vollendung durch das levitische Priesterthum wäre — denn das Volk hat auf dem Grunde desselben das Gesetz empfangen — welches Bedürfniß war, daß ein anderer Priester auftritt nach der Ordnung des Melchisedek, und daß er nicht nach der Ordnung des Aaron genannt wird?“ οὐν deutet die Folgerung an, die hier aus der 6, 20 angeführten Psalmstelle gezogen wird. *τελείωσις* bezeichnet die innere Vollendung des Menschen, die in der Sündentilgung und Vereinigung mit Gott, als dem eigentlichen τέλος des

Menschen besteht. Die *LA.* schwankt zwischen dem Perf. *νενομοθέτηται* und dem Plusquamperf. *νενομοθέτητο*. Nach der ersten *LA.*, die am meisten verbürgt ist, wird das levitische Priesterthum als noch fortdauernd, nach der andern als bereits abrogirt gedacht. Das *νομοθετεῖν*, entsprechend dem Hebräischen *חָקַק*, ist nicht allein von dem Gesetze im engern Sinne, von dem Dekaloge, zu verstehen, sondern bezeichnet die ganze politisch-religiöse Einrichtung des israelitischen Volkes, die theokratische Verfassung desselben. Die Grundlage aber, auf welcher die alttestamentliche Theokratie ruhte, war das levitische Priesterthum. Der Zweck aller wahren Religion ist nämlich, die durch die Sünde gestörte Verbindung des Menschen mit Gott wieder herzustellen. Soll aber der Mensch mit Gott wieder in Verbindung treten, so muß zuvor die Sünde gesühnt werden. Es gibt aber keine Sühnung ohne Opfer und kein Opfer ohne Priesterthum; also zuletzt gründet sich jede Religion auf das Priesterthum. Die Hauptverrichtungen der jüdischen Priester waren daher: das Opfern als Symbol der Versöhnung, das Räuchern als Symbol der Fürbitte, und das Segnen als die Frucht von beiden. — Von *τίς ἐτι χρεία* lassen Einige bloß den Inf. *λέγεσθαι* und von diesem dann den Inf. *ἀνίστασθαι* abhängig sein und übersetzen: „Was brauchte es da zu heißen, daß ein anderer Priester nach Melchisedek's und nicht nach Aaron's Ordnung aufstehen werde?“ Allein diese Konstruktion ist hart, da das *λέγεσθαι* zu weit von dem *τίς ἐτι χρεία* entfernt ist. Am besten nehmen wir also mit der Vulgata beide Infinitive als koordinirt und von *τίς ἐτι χρεία* abhängig. Das *ἀνίστασθαι* ist dann von der Ankündigung dieses andern Priesters in der Psalmstelle zu verstehen.

B. 12. „Denn wenn das Priesterthum verändert wird, so geschieht mit Nothwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes.“ Mit diesen Worten wird der Grund angegeben, weshalb nicht ohne dringende Ursache eine Veränderung der priesterlichen Ordnung würde erfolgt sein, weil nämlich eine solche auch eine Aenderung des Gesetzes überhaupt mit sich führe. Das *γάρ* bezieht sich also auf das unmittelbar vorhergehende *τίς ἐτι*

χρεία, und der Sinn dieser beiden BB. ist der: Hätte das levitische Priesterthum die Menschen zur wahren τελείωσις, zur innern Rechtfertigung und Heiligung, führen können, so wäre es nicht nöthig gewesen, daß selbst im N. T. ein anderes Priesterthum und zwar ein Priesterthum nach der Ordnung Melchisedek's angekündigt worden wäre. Dies ist aber in der angeführten Psalmstelle geschehen. Da nun der ganze A. B. auf dem levitischen Priesterthume, wie auf seiner Basis, beruhete, so folgt, daß, wenn diese Grundlage weggezogen wird, damit zugleich auch der A. B. aufhört, und mit dem neuen Priesterthume zugleich auch eine neue Ordnung der Dinge, eine neue Heilsoökonomie eintritt.

B. 13. 14. „Denn derjenige, auf welchen hin dieses gesagt ist, gehörte zu einem andern Stamme, aus welchem Niemand ein Diener des Altars gewesen ist; denn es ist bekannt, daß aus Juda unser Herr entsprungen ist, in Beziehung auf welchen Stamm Moses nichts vom Priesterthum gesagt hat.“ Mit Christus ist wirklich eine solche Veränderung des Priesterthums eingetreten. Ganz dem äußerlichen Charakter des A. B. gemäß war das israelitische Priesterthum gesetzlich an einen bestimmten Stamm, an den Stamm Levi, geknüpft und pflanzte sich durch leibliche Zeugung fort im Gegenstaze zum neutestamentlichen Priesterthume, welches durch geistige Zeugung, durch Ordination, fortgepflanzt wird. Da nun Christus, auf welchen die Worte des Psalms: „Du bist ein Priester . . .“ gehen, nicht vom Stamme Levi, sondern vom Stamme Juda war (vgl. 1. Mos. 49, 10. Matth. 1, 2 ff. Luk. 3, 23—38. Offenb. 5, 5: „der Löwe aus dem Stamme Juda“), so trat mit ihm faktisch eine Veränderung des Priesterthums und damit zugleich auch eine Veränderung der ganzen alttestamentlichen Theokratie ein. — προσέχειν τῷ θυσιαστηρίῳ „dem Altare sich widmen“ d. i. als Priester fungiren. ἀνατέλλειν wird sowohl von Pflanzen gebraucht: „aufsprossen“, als auch von Sternen: „aufgehen.“ In beiden Bedeutungen paßt das Wort hier schön; denn der Messias wird im N. T. sowohl „Sproß“ als auch „Stern“ genannt. Zach. 3, 8. Jes. 4, 2: „An diesem Tage wird der

Sproß des Herrn herrlich sein." 4. Mos. 24, 17: „Ein Stern geht auf aus Jakob."

B. 15 ff. „Und noch mehr ist es offenbar, wenn nach der Ähnlichkeit Melchisedek's ein anderer Priester auftritt, welcher nicht nach dem Geseze eines fleischlichen Gebotes es geworden, sondern gemäß der Kraft eines unzerstörbaren Lebens. Denn es heißt ja: „„Du bist ein Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek's."“ Wie eben aus den Worten *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, so argumentirt hier der h. Verfasser aus den Worten *εἰς τὸν αἰῶνα*, und der Gedankengang ist der: Daß mit den angeführten Worten des Psalms: „du bist ein Priester..." auf ein ganz neues Priesterthum und somit auch auf eine ganz neue Oekonomie hingedeutet werde, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir sehen, daß dieser neue Priester nach der Ordnung Melchisedek's ein Priester in Ewigkeit ist, also ein Priester, der es nicht geworden ist mit der Bestimmung zu sterben, und durch einen andern ersetzt zu werden, sondern der ein ewiges Priesterthum hat. *καὶ περισσότερον ἔτι* „und noch mehr“, als aus den Worten *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, ist die Verschiedenheit des Priesterthums Christi von dem levitischen offenbar aus den Worten *εἰς τὸν αἰῶνα*. Die Priester des A. B. starben und wurden durch andere ersetzt, sie waren also Priester „nach dem Geseze eines fleischlichen Gebotes“ d. i. nach der Norm eines auf fleischliche, sterbliche Menschen berechneten Gebotes; jener Priester aber, der in der Psalmstelle nach der Ähnlichkeit des Melchisedek verheißen wird, trägt die Kraft eines unvergänglichen Lebens in sich; denn es heißt: „Du bist ein Priester in Ewigkeit“, also ein ewiger Priester.

B. 18. 19. „Die Aufhebung nämlich eines vorangehenden Gebotes geschieht wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben — denn das Gesez hat Nichts vollendet; — dagegen geschieht die Einführung einer bessern Hoffnung, durch welche wir Gott nahen.“ Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentliche Oekonomie und damit zugleich auch das levitische Priesterthum verändert wer-

den mußte. Jedes Gesetz wird abrogirt, sobald es kraftlos oder untuglich wird. Es ist es nun auch mit dem alttestamentlichen Gesetze; dieses war nur die umbra futurorum bonorum (10, 1), der paedagogus in Christum (Gal. 3, 24), wahre Bekehrung d. i. Rechtfertigung und Heiligung konnte es durch sich nicht geben. Diese kommt uns nur durch Christum, den wahren Hohenpriester, in welchem wir uns dem Throne Gottes nähern können. Sobald also Christus sein Priesterthum antrat, so hörte damit der A. B. von selbst auf. — In dem *διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενέος κ. ἀνωγελέος* steht das Neutrum des Adjektivs für das abstrakte Substantiv. Das Neutrum *οὐδέν* steht für das Masculinum, um den Gedanken ganz allgemein auszudrücken, vgl. Joh. 6, 37: *πάν ἐδίδωσίν μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἵνα*, wo dann gleich darauf das Neutrum ins Masculinum übergeht: *καὶ τὸν ἐρχόμενον πρὸς με οὐ μὴ ἐξβάλω ἔξω*. Zu dem *ἐπεισγωγῇ* δέ ist aus dem Vorhergehenden *γίνεται* zu ergänzen. Der Ausdruck *δι' ἧς ἐγγιζομεν τῷ Θεῷ* ist ohne Zweifel von der israelitischen Cultuseinrichtung hergenommen. Zu dem Allerheiligsten nämlich, dem Orte, wo Jethora über der Bundeslade thronte, durfte der Israelit nicht hinzutreten, ja er durfte nicht einmal einen Blick hineinwerfen. Hierdurch wurde symbolisch angedeutet, daß der Himmel verschlossen sei, bis der wahre Hohenpriester komme, der den Vorhang zerreißt und Alle ins Allerheiligste zum Throne Gottes führe. Und dieser ist uns in Christo erschienen. Er der Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedek's ist uns in den Himmel vorangegangen und hat gemacht, daß auch wir in Hoffnung d. i. in gläubigem Vertrauen uns dem Throne Gottes in ihm und mit seinem Opfer nähern dürfen.

B. 20 ff. Das *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*, was Sachmann B. 21 aufgenommen, fehlt im Cod. BC und in der Vulgata und ist von Tischendorf gestrichen. Zu dem Vorlesatz: *καὶ καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας ἵσθαι γίνεται τοῦτο* scil. *ἐπεισγωγῇ* κρείττονος ἐλπίδος aus dem Vorhergehenden zu ergänzen; den Nachsatz enthält B. 22. Das dazwischenliegende *οἱ μὲν γὰρ . . .* bis *τὸν αἰῶνα* oder *Μελχισεδέκ* ist Parenthese. Also: „Und inwiefern es

nicht ohne Eidschwur geschieht — denn jene sind ohne Eidschwur Priester geworden; dieser aber mit einem Eidschwure durch den, der zu ihm sprach: „„Geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: du bist ein Priester in Ewigkeit““ — insofern ist Jesus eines bessern Bundes Bürge geworden.“ Der h. Verfasser hebt hier die den Psalmausspruch einleitenden Worte hervor, und leitet auch aus diesen ein Argument her für den Vorzug des Priesterthums Christi vor dem levitischen. Christus ist durch einen Eid von Gott als Priester nach der Ordnung Melchisedek's erklärt, da es im Psalme heißt: „Geschworen hat der Herr“; nicht so die levitischen Priester. Und da der Eid im Munde Gottes eine so große Bedeutung hat (vgl. 6, 15), so zeigt dies klar, daß das Priesterthum Christi nach der Ordnung Melchisedek's höher stehe, als das alttestamentliche. Christus wird hier der *ἑγγυος*, der „Bürge“ eines bessern Bündnisses genannt. Ein Bündniß zwischen zwei sich fernstehenden Theilen, wie zwischen Gott und den gefallen Menschen bedarf eines Mittlers; dieser Mittler des N. B. ist Christus geworden, vgl. 9, 16. 12, 24. Als Mittler, *μεσότης*, ist Christus aber auch zugleich Bürge für die Erlangung dessen, was er vermittelt hat. Christus ist, wie der h. Verfasser oben B. 19 gesagt hat, uns die sichere Hoffnung geworden, wodurch wir zu Gott hinzunahen können, *ἐγγιζειν τῷ Θεῷ*. Vielleicht als Wortspiel zu diesem *ἐγγιζειν* ist hier das sonst im N. T. nicht vorkommende Wort *ἑγγυος* gewählt.

B. 23 f. „Und jener sind mehrere Priester geworden, weil sie durch den Tod verhindert wurden, zu verbleiben; dieser aber hat dadurch, daß er in Ewigkeit bleibt, das Priesterthum als ein unwandelbares.“ Bereits oben B. 15—17 hat der h. Verfasser es ausgesprochen, daß Christus ein Priester sei, der die Kraft eines unauflösliehen Lebens in sich trage, also nicht wie die levitischen Priester sterbe und durch andere ersetzt werde. Diesen Gedanken nimmt er nun hier wieder auf. Indem es nämlich in dem Ausspruche des Psalms heißt: *οὐ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*, so liegt in dem Aus-

brücke εἰς τὸν αἰῶνα das Bleibende des Priesterthums Christi ausgesprochen, und man kann füglich als Verbum μένει (vgl. B. 3) ergänzen. Bei den Priestern des A. B. fand kein solches Bleiben statt, da sie starben und durch Andere ersetzt wurden. Christus aber bleibt Priester immerdar, er hat ein unvergängliches Priesterthum, in seinem Priesterthume findet keine Succession statt. — ἀπαράβατος (ein ἅπ. λεγ.) kann im aktiven und passiven Sinne genommen werden; im ersten Sinne bezeichnet der Ausdruck ἱερωσύνη ἀπαράβατος ein Priesterthum, was nicht auf Andere übergeht = μὴ παραβαίνουσιν εἰς ἄλλον oder ἀδοξοχον, wie es Deſumenius und Theophylaktus erklären. So fassen den Ausdruck auch Eſtius und Justinian und beide bemerken dabei, daß aus diesem Ausdrucke durchaus kein Argument gegen das Priesterthum der Kirche hergenommen werden könne. Denn die Priester der katholischen Kirche seien eigentlich nicht die successores Christi, sondern nur seine vicarii und ministri; sie seien nur die Träger und Ausüßer des einen Priesterthums Christi. Und dieß ist ganz richtig. Es gibt in der Kirche, wie nur ein Opfer, das Kreuzesopfer Christi, so auch nur ein Priesterthum, das Priesterthum Christi. Wie aber das allerheiligste Meßopfer die Fortführung des einen Kreuzesopfers ist, so ist das Priesterthum in der Kirche die Fortführung des einen Priesterthums Christi. Allein es läßt sich nicht nachweisen, daß das Wort ἀπαράβατος in diesem aktiven Sinne gebraucht werde. Passivisch genommen bezeichnet ἀπαράβατος „was nicht überschritten werden darf“, daher „unverleßlich, unveränderlich, unwandelbar.“ Der h. Ambrosius übersetzt es impraevaricabile, Augustinus intransgressibile; dem Sinne nach richtig gibt es die Vulgata mit sempiternum.

B. 25. Folgerung: „Weßhalb er auch ganz und gar retten kann diejenigen, welche durch ihn zu Gott sich nahen, indem er immerdar lebt, um sie zu vertreten.“ ὅθεν bezieht sich auf das unmittelbar vorhergehende ἀπαράβατον ἔχει τ. ἱερωσύνην „deßhalb, weil das Priesterthum Christi unwandelbar ist, kann er auch“... Das εἰς τὸ παντελές nehmen Viele in dem

Sinne von εἰς τὸ διηνεκές (B. 3 und 10, 1) und übersetzen mit der Vulgata „für immer“, in perpetuum. Allein von der Zeit gebraucht kommt der Ausdruck nicht vor; vielmehr bedeutet er: „ganz und gar, auf's Vollste.“ Dem Sinne nach fallen aber beide Deutungen zusammen; denn eine vollkommene Rettung ist auch eine Rettung für immer. Der Ausdruck τοὺς προσερχομένους... τῷ Θεῷ ist ganz alttestamentlich. Im A. B. nahete sich das Volk Israel zu Jehova durch seine Priester und zwar mit Opfer; daher heißt auch, wie schon oben bemerkt, im Hebräischen der Priester קֹהֵן, das Opfer קֶרֶן und Opfern קֶרֶיב, welche Wörter alle von קָרַב „herannahen“ herkommen. Allein das alttestamentliche Opfer vermochte nicht die Schuld des Volkes zu tilgen und so die Kluft zwischen Gott und dem Volke auszufüllen. Erst im N. B. können wir durch den einen und immerwährenden Hohenpriester, Christum, und mit seinem Opfer zu Gott hinzutreten, und vollkommene Rettung und Sühne für unsere Sünden finden. ἐντυγχάνειν ὑπὲρ τινος „sich fürbittend für einen verwenden“, interpellare, Bulg. Der Ausdruck steht hier für die vermittelnde Thätigkeit überhaupt, welche der zur Rechten des Vaters erhöhte Heiland immerdar für uns ausübt. S. Thomas: Christus interpellat pro nobis, humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando et sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo. — Hiermit schließt die Erklärung des Psalmsauspruchs, nachdem fast jedes Wort gedeutet ist. Wir haben hier ein schönes Beispiel der Interpretation des A. T. von einem h. Schriftsteller des N. T. selbst.

B. 26 f. „Denn ein solcher Hoherpriester ziemte uns, der heilig ist, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und höher geworden ist als die Himmel; der nicht nöthig hat täglich, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, alsdann für die des Volkes. Denn dieses hat er ein für allemal gethan, da er sich selbst darbrachte.“ Ein solcher Hoherpriester, wie der eben beschriebene, welcher ohne Unterbrechung lebt, uns zu vertreten und uns vollkom-

men zu erretten vermag, ist uns nicht bloß verheißten, sondern wurde auch durch unsere Bedürfnisse erheischt, was für uns nach unsern dormaligen Verhältnissen angemessen, ἔπρεπεν. Als Apposition zu τοιοῦτος folgen nun mehrere neue Eigenschaften dieses Hohenpriesters, und zwar meist solche, die auch das A. T. von seinen Priestern forderte, aber nur in äußerlicher unvollkommener Weise, die sich aber bei Christo in voller Wahrheit finden. Von den Priestern des A. B. war das Gebot 3. Mos. 21, 6: „Sie sollen heilig sein ihrem Gott und seinen Namen nicht entweihen“; Christus ist der ὁσίος per eminentiam, vgl. Apstg. 2, 27. 13, 35. An die Priester des A. T. war 3. Mos. 22, 9 die Forderung gestellt: „Sie sollen halten meine Gebote, daß sie nicht Sünde auf sich laden“; Christus war der absolut Sündenlose, ἄκακος, „er, der keine Sünde beging, und in dessen Munde kein Betrug gefunden ward“, 1. Petr. 2, 22. Der Priester des A. B. mußte körperlich fehlerlos und ohne Flecken sein, ἄμωμος καὶ ἀμίαντος; denn es heißt 3. Mos. 21, 17: „Sage zu Aaron: Ein Mann von deinem Saamen, der einen Leibesfehler (μαῦμος) hat, soll seinem Gott die Opfergaben nicht darbringen.“ Christus ist der geistig Reine und Makellose κατ' ἐξοχήν. Der Hohenpriester des A. B. mußte sich vor aller Berührung des gesetzlich Unreinen sorgfältig hüten, damit er nicht selbst verunreinigt werde, vgl. 3. Mos. 21, 11 ff.; Christus aber ist abgesondert von dem geistig Unreinen, von den Sündern, und zwar dadurch, daß er über die Gemeinschaft mit Sündern hinweggerückt, „höher geworden ist, als die Himmel.“ Zu letztem Ausdrucke vgl. 4, 14 und Eph. 4, 10. — B. 27. Auffallend ist hier, ebenso wie 10, 11, das κατ' ἡμέραν, da der Hohenpriester nach dem Gesetze (3. Mos. 16) nur einmal im Jahre am großen Versöhnungstage zuerst für sich und dann für's Volk opferte. Man sollte also eigentlich κατ' ἐνιαυτόν erwarten. Der h. Verfasser bedient sich aber hier des Ausdrucks κατ' ἡμέραν entweder weil er hier die Opfer überhaupt im Auge hat, auch die, welche die gewöhnlichen Priester, die ja im Grunde nur Stellvertreter des Hohenpriesters waren, darzubringen pflegten, oder weil wirklich in späterer Zeit der Hohenpriester häu-

fig am gewöhnlichen Opferdienste Theil nahm, und das tägliche Opfer darbrachte. — In dem *τοῦτο γὰρ ἐποίησε* bezieht sich das *τοῦτο* nur auf das letzte Glied des vorhergehenden Satzes, auf das „Opfer für's Volk darbringen“; denn für die eigenen Sünden brauchte Christus nicht zu opfern, da er ὁσιος, ἄκακος u. s. w. war. Das *ἐφάπαξ* heißt „einmal“, steht aber hier wieder mit der Nebenbedeutung des für immer Hinreichenden, also: „ein für allemal“ vgl. Röm. 6, 10. Mit Unrecht wollten die sogenannten Reformatoren aus dieser Stelle ein Argument gegen das allerheiligste Messopfer herleiten, indem sie das *ἐφάπαξ* besonders urgirten. Allerdings hat Christus durch sein Kreuzesopfer die Erlösung der Menschheit ein für allemal vollbracht, die Schuld des ganzen Geschlechts getilgt. Aber dadurch, daß Christus objektiv die Erlösung aller Menschen vollbracht hat, sind wir, jeder Einzelne für sich, noch nicht erlöst; dazu ist nöthig, daß wir dieses objektive Erlösungsverdienst Christi uns subjektiv aneignen. Und wodurch geschieht dieses? Der Protestant sagt: durch Glauben; dadurch, daß der Sünder im Glauben das Kreuzesopfer Christi Gott vorhält, werden seine Sünden eben durch dieses Kreuzesopfer zugedeckt, daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt. Der Katholik aber, der an der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie festhält, hat nicht nöthig, in Gedanken sich 18 Jahrhunderte zurückzuversetzen, sondern er hat denselben Heiland, der sich einmal für ihn am Kreuze geopfert hat, in der h. Eucharistie gegenwärtig, und er hat ihn dort gegenwärtig als einen sich immerdar Opfernnden. Diesen in der h. Eucharistie gegenwärtigen Christus bringt der Katholik Gott dar durch den angeordneten Priester, und so wird das allerheiligste Messopfer vollbracht. Dieses ist also nur eine fortwährende Erneuerung des einen Kreuzesopfers und mit der permanenten Gegenwart Christi in der h. Eucharistie zugleich und von selbst gegeben. Vgl. Conc. von Trient Sitz. 22. Kap. 1.

B. 28. „Denn das Gesetz bestellt Menschen zu Priestern, welche mit Schwachheit behaftet sind; das Wort des Schwurs aber, welches nach dem Gesetze erging, den Sohn, welcher für im-

mer vollendet ist." Mit diesen Worten gibt der h. Verfasser den Grund an, warum die Priester des A. B. täglich zuerst für sich opfern mußten, bevor sie für die Sünden des Volkes das Opfer darbringen konnten. Sie waren Menschen, mit Schwachheit und Sünde behaftet, bedurften also selbst der Sühne, bevor sie Anderer Sünden sühnen konnten. In dem mit einem Schwure bekräftigten Worte des Psalms aber: „Du bist ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek“, welches lange nach der Gesetzgebung erging, und somit das frühere Priestergesetz seiner Zeit aufhob, wurde derjenige als Priester bestellt, von dem es in demselben Psalme heißt, daß Gott ihn erzeugt, der also Sohn Gottes ist, und der durch seine Erhöhung zur Rechten des Vaters aller menschlichen Schwachheit, an der er auf Erden Theil nahm, für immer entrückt ist. Das *νῑόν* steht dem *ἀνθρώπου* und das *εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* dem *ἔχοντας ἀσθενείαν* gegenüber.

§. 7. Christus der Hohepriester in dem wahren Allerheiligsten, und der Mittler eines neuen und bessern Bundes.

8, 1 — 13.

Der h. Verfasser faßt in diesem Abschnitte das, was sich über das Hohepriesterthum Christi sagen läßt, in seinem Hauptgedanken kurz zusammen. Der Kern von Allem, sagt er, ist der, daß Christus Hohepriester ist im wahren Heiligtume, im Himmel, von welchem das jüdische Allerheiligste nur ein Abbild war; also auch rücksichtlich der Cultusstätte verdient das neutestamentliche Hohepriesterthum vor dem alttestamentlichen den Vorzug. Er läßt jedoch diesen Gedanken gleich wieder fallen, um ihn später Kap. 9 weiter auszuführen, und geht jetzt dazu über zu zeigen, wie schon im A. T. die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit jenes Bundes, den Gott durch Moses mit Israel geschlossen, anerkannt und auf einen neuen vollkommenern Bund hingewiesen werde. Die Idee des Bundes mit Jehova war aber die Grundidee der ganzen jüdischen Religion, und die Idee der fortwährenden Vermittlung dieses Bundes die Grundidee des jüdischen Priesterthums. Das Aufhören des alttestamentlichen

Bundes bedingte also auch das Aufhören des alttestamentlichen Priesterthums; und der Eintritt eines neuen vollkommern Bundes forderte die Anordnung eines höhern vollkommern Priesterthums. So hängt das, was der h. Verfasser in diesem Absatze sagt, mit dem, was er im vorigen Kapitel abgehandelt hat, innerlich genau zusammen.

V. 1 f. „Hauptsache aber bei dem, was gesagt wird, ist: Wir haben einen solchen Hohenpriester, welcher sich gesetzt hat zur Rechten des Thrones der Majestät im Himmel, ein Diener des Heiligthumes und des wahren Zeltes, welches der Herr aufgeschlagen hat und nicht ein Mensch.“ κεφάλαιον heißt sowohl „Summe, kurzer Inhalt“, als auch „Hauptsache.“ Nehmen wir das Wort in der ersten Bedeutung, so ist der Sinn: Der kurze Inbegriff dessen, was bisher über das Hohepriesterthum Christi gesagt ist, ist der... Allein gegen diese Fassung spricht das Präsens λεγόμενοις. Besser also nehmen wir den Ausdruck in seiner zweiten Bedeutung: Bei dem, was ich hier über das Hohepriesterthum Christi sage, ist die Hauptsache, um welche sich Alles, was darüber gesagt werden kann, dreht, und worauf alles Uebrige sich zurückführen läßt, die... ἐπὶ dient nur zur Umschreibung des Genitivs. In dem: „welcher sich gesetzt hat u. s. w.“ blickt der h. Verfasser zurück auf die Anfangsworte des 109. Psalms: „Setze dich zu meiner Rechten.“ Ueber μεγαλωσύνη siehe zu 1, 3. Der Sinn des ganzen Vs. ist also: Bei der Lehre von dem Hohenpriesterthume Christi im Gegensatze zu dem alttestamentlichen Hohenpriesterthume ist der Hauptpunkt, worauf Alles zurückkommt, der, daß wir einen himmlischen Hohenpriester haben, der noch fortwährend am Throne des Vaters uns vertritt, im Himmel für uns opfert. — Wir müssen hier und im Folgenden immer genau festhalten, daß nach unserm h. Verfasser das eigentliche und vollkommene Hohepriesterthum Christi erst bei seiner Himmelfahrt begann und nun immer fortbauert. Im A. B. wurde das Opfer im Vorhofe geschlachtet und dann trat der Hohepriester mit dem Blute desselben ins Allerheiligste. Der alttestamentliche Vorhof war ein Bild dieser Erde; das Allerheiligste

ein Symbol des Himmels. Nachdem also Christus als das wahre Opferlamm hier im Vorhofe geschlachtet war, trat er bei seiner Himmelfahrt als Hoherpriester in das Allerheiligste, um am Throne Gottes, dem wahren Gnadenstuhle, sein Blut immerdar für uns darzubringen. — V. 2. λειτουργός (von λείτος oder λείτος „das Volk betreffend, öffentlich“ und ἔργον) bezeichnet eigentlich einen solchen, der im öffentlichen Dienste thätig ist. Die LXX braucht die Wörter λειτουργεῖν und λειτουργία, wie die hebräischen תָּרַם und תָּרַם, namentlich von den priesterlichen Verrichtungen am Heiligthume; daher dann λειτουργός so viel als „Priester.“ τῶν ἁγίων ist als Neutrum zu fassen, und bezeichnet speciell das Allerheiligste. Wir sehen dies besonders aus 9, 11, wo es heißt, daß Christus durch das Gezelt hindurch gegangen sei εἰς τὰ ἁγία. Das ἀληθινὴ gehört dem Sinne nach auch zu τῶν ἁγίων, und es steht hier und an andern Stellen unsers Briefes, wie häufig beim h. Johannes, nicht als Gegensatz zum Falschen, Unwahren, sondern als Gegensatz zum Abbildlichen, Unvollkommenen, Unwesentlichen. So nennt der h. Johannes 6, 32 die himmlische Speise, die Christus gibt, im Gegensatze zum Manna: τὸν ἄρτον τὸν ἀληθινόν, und Christum selbst nennt er 1, 9 τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, das wahre wesenhafte Licht, von welchem alles andere Licht nur ein schwaches Abbild ist. So auch hier. Die σκηνὴ ἀληθινή, bei welcher Christus Hoherpriester ist, steht gegenüber dem alttestamentlichen Gezelte, welches nur ein ὑπόδειγμα, nur eine σκιά dieses himmlischen Zeltes war. Vgl. V. 5. Daß der h. Verfasser hier unter τὰ ἁγία und ἡ σκηνὴ ἀληθινὴ den Himmel, das Reich Gottes in seiner Vollendung verstehe, gibt der Zusammenhang klar an die Hand. Dem ganzen Ausdrücke liegt übrigens die typisch-symbolische Bedeutung des alttestamentlichen Bundesgezeltes zum Grunde, die wir unten Kap. 9 noch in nähere Betrachtung ziehen müssen.

V. 3 ff. „Denn jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen; weshalb auch dieser etwas haben mußte, was er darbrächte. Wenn er nun auf Erden wäre, so

würde er nicht einmal Priester sein, da Welche da sind, die nach dem Gesetze Gaben darbringen; die da dienen einem Abbilde und Schatten des himmlischen Heiligthums gemäß der göttlichen Weisung, welche Moses erhielt, als er das Gezelt verfertigen wollte, nämlich: „„Siehe zu, spricht er, daß du Alles machest nach dem Vorbilde, das dir gezeigt worden auf dem Berge.““ Die Gedankenverbindung ist hier in etwa dunkel, da der h. Verfasser von der Cultusstätte plötzlich auf das Opfer übergeht, und man nicht gleich sieht, worauf das γάρ gehen soll. • Man hat deshalb vorgeschlagen, statt ὃ προσενέγκη „was er darbringe“, zu lesen ὡ προσενέγκη „wo er darbringe.“ Allein zu einer so gewaltsamen Conjectur brauchen wir unsere Zuflucht nicht zu nehmen. Vielmehr ergibt sich der Gedankengang einfach so: Christus ist Hoherpriester und zwar Hoherpriester im Himmel nach den Worten des Psalms (B. 1); er ist also Priester eines himmlischen Heiligthumes und Gezeldes (B. 2). Denn als Priester muß er opfern (B. 3); um aber opfern zu können, muß er eine Cultusstätte haben. Auf Erden konnte er diese Cultusstätte nicht haben, denn da gab es andere Priester, zu deren Ordnung er nicht gehörte (B. 4). Die Opferstätte dieser Priester war aber nur ein schwaches Abbild des himmlischen Heiligthumes (B. 5 a.). Das γάρ bezieht sich also auf das B. 2 Gesagte, welches hier begründet werden soll. — Es heißt nun: „Jeglicher Hoherpriester wird angestellt, um Gaben und Opfer darzubringen.“ Priester und Opfer sind correlative Begriffe; wo ein Priester, dort muß auch ein Opfer sein, und wo kein Opfer, da ist auch kein Priester. Deshalb mußte auch Christus, der himmlische Hoherpriester, ein Opfer haben, welches er darbrachte, und dieses Opfer ist, wie unten 9, 10 gesagt wird, sein eigener Leib, das Opfer seiner selbst. Wenn nun, fährt der Verfasser B. 4 fort, Christus auf Erden wäre, so würde er nicht einmal (οὐδε) Priester, geschweige denn Hoherpriester sein, da hier auf Erden Solche da sind, die durch das Gesetz dazu angeordnet sind, Opfer darzubringen, und Christus zu diesen gesetzlichen Priestern nicht gehörte. Vgl. 7, 13 f. —

B. 5. Diese irdischen levitischen Priester verrichten ihren Priesterdienst (*λατρεύειν* dem Sinne nach nicht verschieden von *λειτουργεῖν*, nur ist letzteres Wort ein ehrenvollerer Ausdruck) bei einem Heiligthume, welches nur ein Abbild und gleichsam nur ein Schattenriß von dem himmlischen Heiligthume ist, bei welchem Christus Hoherpriester ist. Daß nun das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild von einem himmlischen Urbilde sei, beweiset der h. Verfasser aus 2. Mos. 25, wo Jehova dem Moses Anweisungen gibt über die Anfertigung des Bundesgezeldes. Dort heißt es schon am Anfange dieser göttlichen Anweisung B. 8. 9, daß das Heiligthum mit seinen Geräthen solle gemacht werden ganz gemäß dem Vorbilde (*τύπος* hebr. *תבנית* „Modell“), welches Gott dem Moses auf dem Berge gezeigt habe, und dieser Befehl wird am Schlusse B. 40 wiederholt. Deutlich genug liegt in dieser Stelle ausgesprochen, daß das israelitische Bundesgezelt eine symbolische Bedeutung haben, daß das irdische Heiligthum sammt seinen Geräthen nur das Abbild eines himmlischen Urbildes sein sollte. Das Nähere hierüber zu Kap. 9. — *χρηματίζομαι* „ich erhalte ein göttliches Orakel, werde durch göttliche Offenbarung belehrt, angewiesen.“

B. 6. „Nun aber ist ihm ein um so vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, eines um wieviel bessern Bundes Mittler er ist, der auf bessere Verheißungen gegründet ist.“ *νῦν δέ*, entsprechend dem lateinischen *iam vero*, bezeichnet den Gegensatz, worin dies zu dem B. 4 Gesagten steht. Dort sagt der Verfasser: wenn Christus auf Erden wäre, so wäre er gar kein Priester, da nach dem Gesetze die Nachkommen Levi's die irdischen Priester sind. Nun aber, fährt der Verfasser hier fort, ist Christo ein viel vorzüglicherer Priesterdienst zu Theil geworden, als den levitischen Priestern, und zwar ein um desto vorzüglicherer, je höher der neue Bund über dem alten steht. Das alttestamentliche Priesterthum bezog sich auf den Bund, welchen Gott mit ihrem Stammvater Abraham geschlossen und worin er diesem und seinen Nachkommen den Besiz des Landes Kanaan verheißten hatte. Die Priester waren die fortwährenden Vermitt-

ler dieses Bundes zwischen Jehova und dem Volke. In Christo aber hat Gott einen neuen Bund mit den Menschen geschlossen, der auf die Verheißung der ewigen Seligkeit, der ewigen Ruhe in Gott, sich gründet, und Christus ist der fortwährende Priester und Mittler dieses Bundes. Christi Priesterthum ist also um soviel erhaben über das levitische, als der N. B. erhaben ist über den A. Und dieser N. B. ist um soviel vorzüglicher, als der A. B., als die Verheißungen des neuen Bundes (die ewige Ruhe in Gott) vorzüglicher sind, als die des alten Bundes (die Ruhe im Lande Kanaan). Der A. B. war in seinen Verheißungen irdisch und daher vergänglich; der N. B. beruht auf himmlischen ewigen Verheißungen; daher ist auch sein Priesterthum himmlisch und fortbauend.

B. 7 ff. Der zuletzt ausgesprochene Gedanke, daß Christus der Mittler eines bessern Bundes geworden, wird nun aus einer alttestamentlichen Stelle bewiesen. Wie der h. Verfasser oben 7, 10 ff. aus der Verheißung eines Priesters nach der Ordnung Melchisedek's zeigt, daß das levitische Priesterthum ungenügend gewesen sei, so macht er hier aus der Verheißung eines neuen Bundes beim Propheten Jeremias den Schluß, daß der alte Bund mangelhaft gewesen und deshalb aufhören mußte. „Denn wenn jener erste untadelig wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht. Denn sie tadelnd spricht er: „„Siehe, Tage werden kommen, spricht der Herr, da werde ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht nach dem Bunde, welchen ich mit ihren Vätern gemacht habe am Tage, als ich ihre Hand ergriff, um sie auszuführen aus dem Lande Egyptens; denn sie blieben nicht in meinem Bunde, und so habe auch ich mich nicht um sie gekümmert, spricht der Herr. Das nämlich ist der Bund, welchen ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr: geben werde ich meine Gebote in ihr Gemüth, und auf ihr Herz will ich sie schreiben; und ich werde ihr Gott und sie werden mein

Volk sein. Und nicht mehr werden sie lehren jeglicher seinen Mitbürger und jeglicher seinen Bruder, sprechend: „erkenne den Herrn“; denn sie Alle werden mich kennen vom Kleinsten bis zum Größten von ihnen. Denn gnädig will ich sein ihren Ungerechtigkeiten und ihrer Sünden nicht mehr gedenken.““ Es heißt hier: „Wenn jener erste (der alte Bund) untadelig wäre, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht“ d. h. so würde nicht im N. T. selbst und besonders in der gleich folgenden Stelle die Verheißung und somit der Wille ausgesprochen sein, daß ein zweiter Statt finden, eintreten sollte. Der h. Verfasser nennt hier den A. B. „nicht tadellos“, insofern er mangelhaft war, und er war mangelhaft, da das Gesetz dieses Bundes, wie der Verfasser oben 7, 19 sagt, nichts zur Vollendung führen konnte. Die Bestimmung des A. B. ging darin auf, das Bewußtsein der Sünde und Schuld und dadurch die Sehnsucht nach Erlösung in den Menschen wach und lebendig zu erhalten; von Sünden zu befreien vermochte er nicht. Der Verfasser wählte hier den Ausdruck ἄμεμπτος wohl mit Rücksicht auf den folgenden prophetischen Ausspruch. In diesem Ausspruche wird zwar direkt nicht der alte Bund getadelt, sondern das Volk, welches ihn nicht gehalten. Allein da das alte Gesetz, wie der h. Petrus Apstg. 15, 10 sagt, ein Joch war, „welches weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten“, so lag in dem Tadel des Volkes indirekt zugleich ein Tadel des Bundes. — B. 8. ff. Die Stelle, welche der h. Verfasser hier anführt, ist genommen aus Jerem. 31, 31—34 und fast buchstäblich nach der LXX. citirt. Wie wohl keine andere Stelle des N. T. drückt diese Stelle den Unterschied des neuen Bundes vom alten deutlich aus und zeigt, welch' ein klares Bewußtsein die alttestamentlichen Propheten von dem vorübergehenden Charakter des A. B. hatte. Statt διαθήσομαι, wie die LXX das יִתְּנֵה, feriam, übersetzt, hat unser Verfasser συντελέσω, consummabo, um, wie der h. Augustin bemerkt, die Vollkommenheit und Unvergänglichkeit dieses neuen Bundes hervorzuheben. Unter „Haus Israel“ haben wir das Reich der zehn Stämme zu verstehen, welches

Unter Jeroboam sich losriß und vom Dienste des wahren Gottes abfiel. „Haus Juda“ ist dann der Jehova treu gebliebene Theil des Volkes Israel, nämlich der Stamm Juda und ein Theil von Benjamin nebst den Priestern und Leviten. Daß der Prophet beide Theile gesondert nennt, darin sieht der h. Augustin eine Hindeutung auf die künftigen Heiden- und Judenchristen, die zu einem Bunde mit Gott, zu einer Kirche sich zusammenschlossen. V. 9. οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ist eine wörtliche Uebersetzung des hebräischen כְּבְרִית לֹא d. i. „nicht einen solchen, wie der Bund war, welchen ich gemacht . . .“ ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τ. χ., nach dem Hebräischen בְּיָמַי הִחַזְקִי בְרִיתִי, steht für: ἐν ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπελαβόμεν τ. χ. Daß ὅτι faßt man am besten als kausale Anknüpfung an das Vorhergehende = „denn“; das folgende καί in καὶ γὰρ ist dann = „et proinde.“ Man kann aber auch mit dem h. Chrysostomus ὅτι αὐτοί . . . μου als Wordersatz und καὶ γὰρ ἡμέλῃσα αὐτῶν als Nachsatz fassen; dann muß man übersetzen: „Weil sie nicht blieben in meinem Bunde, so habe ich sie vernachlässigt.“ Statt καὶ γὰρ ἡμέλῃσα αὐτῶν, wie unser Verfasser nach der LXX citirt, hat der Urtext: דָּנִיתִי בָם בְּעֵלְיָי, was die Vulgata übersetzt: „et ego dominatus sum eorum.“ בְּ עֵלְיָי hat eine doppelte Bedeutung: es heißt sowohl „Herr sein, herrschen“ als auch, wie sich aus der Vergleichung des Arabischen ergibt, „Ekel empfinden, verachten“ (vgl. das verwandte לָחַץ Zach. 11, 8), so daß also beide Uebersetzungen gerechtfertigt erscheinen. Den Sinn von dominatus sum eorum gibt dann Estius nach dem h. Thomas richtig dahin an: Dominum me esse ostendi, non passus impune legem meam contemni; punivi eos pro meritis tanquam eorum Dominus, atque ita punivi, ut abiicerem eos et pro neglectis haberem. Hiernach erleidet also nach beiden Uebersetzungen der Gedanke keine wesentliche Veränderung. — V. 10. Statt des bloßen Particips διδούς hat die LXX: διδούς δώσω. Grammatisch ist hier das Particip διδούς mit διαδήσομαι zu verbinden; dem Sinne nach ist es aber dem ἐπιγράψω coordinirt. Die beiden Ausdrücke διάνοια (hebräisch בִּרְיָא) und καρδιά (hebräisch לֵב) bezeichnen das Innere des Men-

sehen, aber je nach verschiedener Seite, indem ersteres mehr auf das Erkennen, *καρδιά* aber mehr auf den Willen geht. Uebrigens ist *καρδιά*; hier Genitiv Singul.: „Und auf ihr Herz will ich sie schreiben.“ Das alttestamentliche Gesetz war ein äußeres auf steinerne Tafeln geschriebenes, welches dem Menschen starr und kalt entgegentrat und ihm sagte, was zu thun, was zu meiden sei, aber keine Kraft verlieh, das Befohlene wirklich in's Werk zu setzen; es war gleichsam das objektive Gewissen, welches das Bewußtsein der Sündhaftigkeit immer wach erhielt, aber die Sündenschuld selbst nicht tilgen konnte. Das Gesetz des neuen Bundes aber sollte ein in's Herz geschriebenes, also ein inneres sein, welches in der Liebe gegründet die Bereitwilligkeit und auch die Kraft ertheilt, dasselbe wirklich zu erfüllen. Aehnlich spricht der Prophet Ezechiel 11, 19 und 36, 26 von dem künftigen neuen Bunde: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen; ich will wegnehmen das steinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben. Ich will meinen Geist in euch legen und machen, daß ihr nach meinen Geboten wandelt, meine Rechte in Acht habet und darnach thut“ (vgl. 2. Kor. 3, 3—9). Dana, in diesem N. B. nämlich, wo „die Liebe ausgegossen ist in unsere Herzen durch den h. Geist, der uns gegeben ist“ (Röm. 5, 5), dann wird in Erfüllung gehen, was Gott schon 3 Mos. 26, 12 verheißen hat: „Ich werde ihr Gott und sie werden mein Volk sein“ d. i. das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit wird dann wieder hergestellt sein und das Reich Gottes in die Wirklichkeit treten. (Ueber die Construction *εἶναι εἰς* vgl. zu 1, 5.) — B. 11. Wie nun in dem künftigen neuen Bunde der Wille des Menschen von Innen heraus durch die Liebe zur Erfüllung der göttlichen Gebote wird angeregt werden, so wird dann auch alle wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge nicht von Außen, sondern von Innen kommen. Dies drückt der Prophet hier aus mit den Worten: καὶ οὐ μὴ ἰδούσω... Aehnlich Jes. 11, 9. 53, 13. Joel 3, 1 ff. Natürlich sind alle diese prophetischen Stellen nicht so zu verstehen, als wenn im neuen Bunde alle äußere Belehrung

aufhören sollte, wie die Wiedertäufer sie deuteten (denn *fides ex auditu*, Röm. 10, 17); sondern sie sind zu erklären von der innern wesenhaften Belehrung und Erkenntniß, von welcher auch der h. Johannes spricht 1. Br. 2, 20. 27: „Ihr habt die Salbung vom Heiligen und wisset Alles. Ich schreibe euch nicht, als ob ihr die Wahrheit nicht wüßtet, sondern als solchen, die sie wissen. Was euch betrifft, so habt ihr nicht nöthig, daß euch Jemand lehre.“ Diese wahre und wesenhafte Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge kommt nur durch höhere Erleuchtung in uns zu Stande. Daher sagt der h. Augustin: *Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est; nolite putare, quemquam hominem aliquid discere ab alio homine: admonere possumus per strepitum vocis nostrae, si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster.* Und Thomas v. Kempen in seiner Nachfolge Christi hat diese wesenhafte Erkenntniß im Auge, wenn er B. 3. Kap. 43. Gott also sprechen läßt: *Ego sum, qui doceo hominem scientiam et clariorem intelligentiam parvulis tribuo, quam ab homine posset doceri. Cui ego loquor, cito sapiens erit.* Vgl. B. 1. Kap. 3. B. 3. Kap. 2 und 3. — Die von allen Uncialcodd. verbürgte *ἐκ τὸν πολίτην* ist der *ἐκ τὸν πλησίον* vorzuziehen. — B. 12 wird zuletzt noch vom Propheten der Grund dieser heilvollen Veränderung angegeben. Sie beruht darauf, daß Gott dem sündhaften Volke seine bisherige Schuld erläßt, und ein neues Verhältniß der Gnade mit demselben beginnt. „Ich will gnädig sein ihren Ungerechtigkeiten“ d. h. ich will sie verzeihen, hebr. *חַנּוּן*. Das *καὶ τὸν ἀνομιῶν*, was die Codd. ADEIK lesen, fehlt im Hebräischen, in den meisten Handschriften der LXX, in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 10, 17, wo eben diese Stelle, nur viel freier, citirt wird, herübergenommen; daher hat Tischendorf es mit Recht gestrichen. Uebrigens kommen solche kleinere Abweichungen im N. T. bei den Citationen aus dem A. T. mehrfach vor, weil die h. Verfasser meistens aus dem Gedächtnisse citiren.

B. 13. „Indem er sagt: einen „neuen“, hat er den ersten alt gemacht. Was aber veraltet

und abgelebt ist, ist dem Verschwinden nahe.“ Hier zieht der h. Verfasser den Schluß aus der vorher angezogenen prophetischen Stelle: Dadurch daß Gott noch während des Bestandes des ersten Bundes von einem „neuen“ Bunde spricht, den er schließen werde, hat er indirekt dem ersten einen „alten“ genannt; was aber altert, wird abständig und verschwindet zuletzt ganz. Schön ist hier mit wenigen Worten der Charakter des A. B. gezeichnet. Das Judenthum als Vorbereitung zum Christum war seiner Natur nach transitorisch und dem Geschehe alles Irdischen unterworfen; es hatte seine Jugend unter Moses, trat mit David in sein kräftiges Mannesalter und mit dem Aufhören der Prophetie etwa 400 v. Chr. begann sein Greisenalter (*γερᾶσθον*). Als endlich mit Christus die Fülle der Zeit eintrat, starb das Judenthum völlig ab: Israel, welches das Heil in Christo, die Seele seiner ganzen Geschichte, von sich stieß, wurde zur Leiche; und diese Leiche erhielt ihre furchtbare Bestattung in dem Sturze Jerusalems, des Mittelpunktes der jüdischen Theokratie, so daß Israel fortan nur noch ein Gespenst ist und als ein solches durch die Weltgeschichte wandelt. — *πεπαλαίωκεν τὴν πρώτην* „er hat den ersten alt gemacht“ d. i. für alt erklärt. In derselben transitiven Bedeutung ist auch das *veteravit* der Vulgata zu fassen. Erasmus hat *antiquavit*.

D r i t t e r A b s c h n i t t .

Die Cultusstätte und das Opfer Christi.

(9, 1 — 10, 18.)

Bereits oben 8, 3. 5. hat der h. Verfasser gleichsam im Vorbeigehen die Cultusstätte des neutestamentlichen Hohenpriesters mit der, bei welcher die levitischen Priester dienten, verglichen. Christus, hieß es dort, versieht sein Hohenpriesteramt in dem himmlischen Allerheiligsten, in dem wahren Gezelte, von welchem das jüdische Bundesgezelt nur ein Abbild, nur ein schwacher Schattenriß war. Dieser Vergleich wird nun hier wieder aufgenommen. Zunächst zählt der h. Verfasser die einzelnen Hauptbestandtheile der alttestamentlichen Stiftshütte auf. Auf die symbolisch = typische Bedeutung dieser einzelnen Theile geht er jedoch nicht näher ein; vielmehr begnügt er sich, seine juchendchristlichen Leser auf die typische Bedeutung der jüdischen Cultusstätte im Allgemeinen hinzuweisen. Sichtbar eilt der h. Verfasser zu dem wichtigern Punkte, zu der Lehre von dem Opfer Christi, der er dann eine allseitige Betrachtung widmet. Christi Opfer, sagt er, bestand in seinem unbedingten Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, und dieser Gehorsam fand seinen höchsten Ausdruck in seiner freiwilligen Hingabe in den Tod. Um nun den Anstoß, der für die Juden in dem Kreuzestode Christi lag, hinwegzuräumen, beweiset er die Nothwendigkeit dieses Todes aus der Idee eines neuen Bundes, den Christus zwischen Gott und der Menschheit vermittelte, aus dem Begriffe eines Testaments, welches Christus den Seinen hinterlassen hat, und endlich aus der Idee der Sühne, die nicht ohne Blutvergießung stattfindet. Was dann die Wirksamkeit des Opfers Christi angeht, so ist sein einmaliges Opfer für alle Zeiten zur Tilgung der Sündenschuld hinreichend.

§. 8. Einrichtung des alttestamentlichen Heiligthums und dessen typische Bedeutung.

9, 1 — 14.

B. 1. „Es hatte nun zwar auch der erste (Bund) Satzungen des Gottesdienstes und das weltliche Heiligthum.“ Zu ἡ πρώτη ist aus dem Vorhergehenden διαθήκη zu ergänzen. Die LXX. des text. rec. ἡ πρώτη σκηνὴ ist mit Recht von Lachmann und Tischendorf verworfen, da σκηνή in den Haupthandschriften und in den meisten Uebersetzungen, auch in der Vulgata, fehlt. In dem Imperf. εἶχε liegt, wie schon Dehmenius bemerkt, daß der Verfasser den alten Bund als bereits erloschen ansah. Daß οὖν ist einräumend, und μέν findet seinen Gegensatz B. 11. δικαίωμα λατρείας sind „Gultußgesetze“, indem δικαίωμα häufig in der LXX für das hebräische פֶּתַח in der Bedeutung von „göttlicher Anordnung und Satzung“ vorkommt. Daß τὸ ἅγιον hier das jüdische Heiligthum bezeichne, darüber sind die meisten Interpreten einig: allein über die Bedeutung des Abjekt. κοσμικός gehen die Meinungen weit auseinander. Einige nehmen es in der Bedeutung von κόσμος „geschmückt, wohlgeordnet“; Andere fassen es in dem Sinne „weltberühmt“ und berufen sich auf Stellen beim Philo und Flav. Josephus, wo das Wort in diesem Sinne vorkommen soll. Der h. Chrysostomus glaubte, das jüdische Heiligthum werde hier ein ἅγιον κοσμικόν genannt, weil Allen, also aller Welt der Zutritt zu demselben gestattet gewesen. Theodoret sagt, die Stiftshütte werde ein ἅγιον κοσμικόν genannt, weil sie ein Abbild der ganzen Welt, des κόσμος, gewesen sei: die eigentliche Wohnung habe den Himmel, der Vorhang das Firmament und der Vorhof die Erde bedeutet. Allein am natürlichsten ergibt sich die Bedeutung dieses Ausdrucks aus dem Gegensatze B. 11. Dort sagt der Verfasser, Christus sei hindurchgegangen durch ein besseres Gezelt, welches „nicht mit Händen gemacht“ und „nicht von dieser Welt“ sei. Hiernach ist also ἅγιον κοσμικόν soviel als ἅγιον χειροποίητον und ἅγιον ταύτης τῆς κτίσεως, es bezeichnet somit das irdische und darum vergängliche

Heiligthum im Gegensatze zu dem ἅγιον ἐπουράνιον, bei welchem Christus ewiger Hoherpriester ist (vgl. B. 24). κόσμος und οὐρανός stehen oft in der h. Schrift im Gegensatze. Statt κοσμικόν könnte auch ἐπίγειον stehen, wenn nicht in letzterem Adjektive etwas Herabsetzendes läge und es oft die Bedeutung „niedrig“ hätte. Unser Verfasser will aber das jüdische Heiligthum nicht herabsetzen, sondern er will durch κοσμικόν nur gleich den Gegensatz andeuten, welcher zwischen dem Heiligthume des A. und N. B. stattfand. Das saeculare der Vulgata ist ebenfalls in dem Sinne von mundanum, terrenum zu fassen.

B. 2 ff. Der Verfasser geht nun dazu über, die Einrichtung des jüdischen Heiligthumes nach seinen beiden Haupttheilen und nach den vorzüglichsten h. Geräthen näher anzugeben. „Denn ein Zelt ward errichtet, das erste, in welchem der Leuchter und der Tisch und die Vorlegung der Brode; dieses heißt das Heilige. Hinter dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, das sogenannte Allerheiligste, enthaltend einen goldenen Rauchaltar und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug, das Manna enthaltend, und der Stab Aarons, der gesproßt hatte, und die Tafeln des Bundes; über denselben aber die den Sühnedel beschattenden Cherubim der Herrlichkeit; worüber jetzt nicht im Einzelnen zu reden ist.“ Es ist hier die Rede von zwei Zelten, obgleich die Stiftshütte eigentlich nur ein Gezelt ausmachte. Dies erklärt sich aber aus der Einrichtung des Bundesgezeldes. Das eigentliche Zelt nämlich, ringsum von dem Vorhofe umgeben, bildete ein längliches Viereck, 30 Ellen lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch. Es zerfiel in zwei Abtheilungen, die durch einen Vorhang getrennt waren, so daß jeder Theil als ein besonderes Zelt konnte betrachtet werden. 20 Ellen der Länge kamen auf die erste Abtheilung, das Heilige (קֹדֶשׁ) genannt, und 10 Ellen auf die zweite, das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קִדְשִׁים) genannt, so daß die letztere nach allen Dimensionen zehn Ellen hatte, und somit einen regelmäßigen Kubus bildete. Wol-

len wir nun die tiefere symbolische Bedeutung dieser israeli-
säischen Cultusstätte erkennen, so müssen wir von der Be-
zeichnung derselben ausgehen. Die gewöhnliche Bezeichnung
dafür im N. T. ist „Bethung, Orsd, Haus Jecher's“:
sie war also gleichsam die Bethung, worin Jecher, der
israelitische König in Jerad, mitten unter seinem ansehn-
lichsten Volke wohnte, das eigentliche Königsgezeir.
Sehr häufig ist auch die Bezeichnung: מִקְדָּשׁ יְהוָה „Zelt
des Juchas“ und מִקְדָּשׁ יְהוָה „Zelt der Juchas“. Durch
diese Bezeichnung wird er bezeichnet als der Ort,
wo Jecher von sich Zeugnis gibt, sich erweist; durch
letztere als die Stätte, wo das Volk sich zu seinem Könige
hin Gott versammelt. Als Beth- und Versammlungsstätte
Jecher's war das Orsd das Centralheiligtum in Jerad,
daher auch häufig die Bezeichnung „heiligtum“ oder „das
heilige“. Da nun aber im weiteren Sinne die ganze Schö-
pfung des allgegenwärtigen Gottes Bethung und seine Of-
fenbarung an die Menschen ist, so symbolisirt das jüdische
heiligtum in seinem Haupttheile, dem Bethel mit dem
eigentlichen Orsd, die beiden Haupttheile der Schöpfung,
Erde und Himmel, so zwar, daß der Bethel die Erde,
das Juch aber der Himmel, die Bethung Gottes zur Er-
gänzung enthält. Aber hiermit ist die Bedeutung dieser Cul-
tusstätte noch nicht erschöpft. Das Bethung Gottes unter
den Menschen und seine Offenbarung an dieselben gestaltet
sich zu verschiedenen Zeiten verschieden. Auch dieses ver-
schieden das Bethung Gottes zu den Menschen und der Menschen
zu Gott, mit andern Worten: die Entwicklung des Reiches
Gottes auf Erden, war in der jüdischen Cultusstätte sym-
bolisch-darstellend dargestellt. Der Bethel, der das ganze ge-
richtliche Jerad umfaßte, war ein Bild der Menschheit
im Allgemeinen; das heilige, in welches nur die Priester,
die Auserwählten des Volkes, gingen, war ein Symbol Je-
rad's, des auserwählten israelitischen Volkes, somit ein
Symbol der menschlichen Existenz. Das Allerheiligste
endlich, worin Gott selbst über der Bundeslade sass, die
eigentlichste Offenbarungsstätte Jecher's, war ein Symbol
der menschlichen Existenz, der Kirche, in
welcher Gott in Wahrheit in Christus unter den Menschen

wohnt (vgl. das ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν „er zeltete unter uns“ Joh. 1, 14); in welcher der Himmel, das Reich Gottes, wirklich auf die Erde herabgekommen und der Zutritt zu diesem Reiche Allen im Glauben geöffnet ist. Daher zerriß auch der Vorhang vor dem Allerheiligsten bei dem Tode Christi. Diese typische Bedeutung deutet unser h. Verfasser B. 8 selbst an. — Der symbolisch = typischen Bedeutung der einzelnen Theile der Stiftshütte entsprachen auch die Geräthe, welche in denselben sich befanden. In dem Heiligen waren drei Geräthe, welche die Bundesthätigkeit Israels sinnbildlich darstellten, von denen unser h. Verfasser aber hier nur zwei aufzählt. Fl. Josephus nennt sie die „drei bewunderungswürdigsten und berühmtesten Werke.“ Es waren 1. der große siebenarmige aus feinem Golde gegossene goldene Leuchter, hebräisch מְנֹרֶת hier ἡ λυχνία genannt. Mit seinem reinem Oele war dieser immer brennende Leuchter ein Symbol der reinen und reinigenden Gotteserkenntniß, welche in Israel herrschen, und worin dieses Volk allen Völkern leuchten sollte. Die sieben Arme des Leuchters drückten die h. Bundeszahl aus. 2. Der Tisch mit den zwölf in zwei Reihen geordneten Broden. Diese Brode heißen im Hebräischen לֶחֶם הַפָּנִים „Brod des Angesichts“, oder auch לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת „Brod der Vorlegung“ ἄρτοι τῆς προθέσεως LXX. Für letztere Benennung findet sich auch 2. Chron. 13, 11 מַעֲרֶכֶת לֶחֶם = προθέσις ἄρτων, was wir hier haben. Diese Brode heißen „Brod des Angesichts“ oder „Schaubrode“, weil sie immer vor Gottes Angesicht lagen; sie waren ein Symbol des beständigen Opfers, welches die Gemeinde Israels Gott darbringen sollte. Die Zwölfszahl bezog sich auf die Zahl der israelitischen Stämme. 3. Der goldene Rauchaltar, מִזְבֵּחַ הַקֶּטֶר genannt, der mit seinem wohlriechenden Rauchwerk ein Symbol des Gebetes der Gemeinde und des göttlichen Wohlgefallens war. Dieses Rauchaltars thut der h. Verfasser hier keine Erwähnung, was allerdings auffallend ist. Darüber gleich zu B. 4. — Es heißt weiter B. 3. μετὰ τὸ δεύτερον καταπέτασμα: „hinter dem zweiten Vorhange.“ Der erste Vorhang war beim Eingange in's Heilige; der zweite trennte das Heilige vom Allerheiligsten.

ἁγία ἁγίων ist eine Umschreibung des Superlativs, dem hebräischen קֹדֶשׁ קִדְשֵׁי קִדְשֵׁי entsprechend. Das Allerheiligste war das innerste Heiligtum Israels, die eigentliche Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's.

B. 4. Dieser B. bietet in archäologischer Hinsicht große Schwierigkeiten, so daß Calmet sogar sagt, er sei der schwerste des ganzen Briefes, und glaubt, daß diese Stelle die Hauptschuld gewesen, daß unser Brief so spät erst allgemeine Anerkennung gefunden habe. — Es werden hier vier Geräthe des Allerheiligsten genannt, und zwar an erster Stelle ein goldenes θυμιατήριον. Das Wort θυμιατήριον ist ein Adjektiv und heißt zunächst: „was zum Räuchern gehört“; es kann also seiner Etymologie nach sowohl Rauchaltar als auch Rauchfaß bezeichnen. Im erstern Sinne fassen das Wort einige alte lateinische Uebersetzungen, welche es mit altare wiedergeben, ferner Deſuminius, Justinian, Estius, Cornelius a Lap. u. A.; im letztern aber die Vulgata, welche thuribulum übersetzt, Theophylakt u. A. Diese verstehen dann darunter das Rauchfaß, dessen der Hohepriester sich am großen Versöhnungstage bediente, wenn er ins Allerheiligste hineinging, und wovon 3. Mos. 16, 12 die Rede ist. Beide Auffassungen haben ihre Schwierigkeiten und wir müssen uns hier damit begnügen zu zeigen, welche die wahrscheinlichste ist. Was nun die erste Deutung angeht, welche unter θυμιατήριον den Rauchaltar versteht, so spricht gegen diese Fassung a. der Umstand, daß in der LXX der Rauchaltar nie θυμιατήριον, sondern stets θυσιαστήριον oder θυσιαστήριον θυμιάματος genannt wird, und es nicht wahrscheinlich ist, daß unser Verfasser in der Benennung dieses wichtigen Geräthes von dem Sprachgebrauche der LXX sollte abgewichen sein; dann b. das Fehlen des Artikels. Sollte θυμιατήριον den bekannten Rauchaltar bezeichnen, so dürfte wohl der Artikel nicht fehlen, wie auch die übrigen genannten Geräthe den Artikel haben (daß σάμνος den Artikel nicht hat, ist leicht erklärlich). Die größte Schwierigkeit bei dieser Deutung besteht aber c. darin, daß hiernach der h. Verfasser einen antiquarischen Verstoß gemacht hätte. Denn ganz bekannt war es, daß der Rauchaltar

nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen stand. Einen solchen Verstoß dürfen wir aber bei unserm Verfasser, der überall eine so reiche Schriftkenntniß zu Tage legt, nicht füglich annehmen. Man hat in verschiedener Weise gesucht, diese Schwierigkeit zu lösen. Man hat gesagt: der Verfasser schreibe hier nach dem Gedächtnisse aus der h. Schrift; in der Stelle 2. Mos. 26, 35 würden aber als die im Heiligen diesseits des Vorhangs aufzustellenden Geräthe nur der Tisch und der Leuchter genannt; die Anfertigung des Rauchaltars werde erst später 2. Mos. 30, 1 ff. erzählt. Man hat ferner darauf hingewiesen, daß die Ausdrücke über die Stellung des Rauchaltars 2. Mos. 30, 6; 40, 5. 26 dunkel seien, und allenfalls (besonders nach der LXX) so gefaßt werden könnten, als ob dieser Altar seinen Stand nicht im Heiligen gehabt hätte, sondern im Allerheiligsten unmittelbar vor der Bundeslade. Man hat endlich das Particip *ἔχουσα* nicht in der Bedeutung „enthaltend“, sondern im Sinne: „gehörend“ genommen und übersetzt: „zu welchem gehörte ein goldener Rauchaltar.“ Für letztere Deutung hat man endlich sich berufen auf 1. Kön. 6, 22, wo der Rauchaltar bezeichnet wird als „der Altar, welcher zum Debir d. h. zum Allerheiligsten gehört.“ Der Rauchaltar, sagt man, gehörte nach seiner Bedeutung, die er im jüdischen Cultus einnahm, eigentlich zum Allerheiligsten. Dies erhelle schon aus dem Umstande, daß am großen Versöhnungstage bloß und allein die Hörner dieses Altars mit demselben Blute des geopfert Stieres und Bockes bestrichen wurden, womit auch der Gnadenstuhl besprengt wurde. Gegen die andere Deutung, welche *θυμιατήριον* von dem Rauchfasse versteht, scheint a. die Stellung des *θυμιατήριον* als ein für sich bestehendes Geräth neben der Bundeslade zu sprechen; als Rauchfaß, sagt man, konnte es doch nur eine sekundäre Bedeutung haben, und dürfte somit nicht mit dem eigentlichen Heiligthume, der Bundeslade, in eine Reihe gestellt werden. Allein auch der Tisch im Heiligen hatte nur eine sekundäre Bedeutung, er war nur da, um die Schaubrode darauf zu legen; und doch wird er B. 2 neben dem Leuchter und den Schaubroden aufgezählt. Man wendet b. ein: es sei sehr unwahrscheinlich, daß die-

ses Rauchfaß im Allerheiligsten aufbewahrt und somit vor dem Gebrauche herausgeholt worden sei, worauf doch das ἔχουσα deute. Wir könnten gegen diesen Einwand mit den Vertretern der erstern Deutung unsere Zuflucht dazu nehmen, daß wir ἔχουσα in der Bedeutung „gehören“ nähmen; allein wir haben diese gezwungene Deutung nicht einmal nöthig. Denn der Annahme, daß das goldene Rauchfaß, dessen der Hohepriester am großen Versöhnungstage sich bediente, um den Gnadenstuhl damit zu beräuchern, sich im Allerheiligsten befand, und vor dem Gebrauche herausgeholt werden mußte, steht kein positiver Grund entgegen. Mußte doch der Hohepriester ohnehin am großen Versöhnungstage mehrmals ins Allerheiligste treten, um den ganzen Ritus zu verrichten (vgl. zu B. 7). Der wichtigste Einwand, der gegen diese Auffassung gemacht wird, ist aber c. der, daß nach ihr des Rauchaltars, der doch wesentlich mit zu den Geräthen des h. Gezeltes gehörte, hier gar keiner Erwähnung geschähe. Hierauf können wir nichts Anderes antworten, als daß der h. Verfasser gleich B. 5 sagt, er wolle von allen Bestandtheilen des h. Gezeltes nicht im Einzelnen (κατὰ μέρος) handeln. Wir sehen also, beide Deutungen des Wortes θυμιατήριον haben ihre Schwierigkeiten, wenngleich die letztere geringere, als die erstere. — Alle Schwierigkeiten wären gehoben, wenn wir annehmen dürften, daß im Allerheiligsten vor der Bundeslade fortwährend eine goldene Rauchpfanne stand, und der Hohepriester am großen Versöhnungstage bloß mit einer Schaufel voll Feuer und dem Weihrauch ins Allerheiligste trat, und Beides auf diese Rauchpfanne schüttete. Dann wäre diese Rauchpfanne das hier genannte θυμιατήριον. Die Hauptstelle 3. Mos. 16, 12 ist dieser Annahme nicht entgegen, denn dort kann das Πῦρ, worunter man gewöhnlich ein Rauchfaß versteht, auch bloß eine Feuer-schaukel, Feuerbecken bezeichnen (vgl. 2. Mos. 27, 3. 38, 3), so daß die Stelle so lautet: „Und er (Aaron oder der Hohepriester) nehme die Schaufel (Πῦρ) voll glühender Kohlen vom Altare und seine Hand voll Weihrauch und bringe es hinter den Vorhang (ins Allerheiligste). Und er streue den Weihrauch auf das Feuer vor Jehova, daß die Wolke des Weihrauchs den

Gnadenstuhl bedecke, und er nicht sterbe." Allein einer solchen Rauchpfanne geschieht nirgends im A. T. Erwähnung und deshalb müssen wir bei der zweiten Erklärung bleiben.

Als zweites Geráth des Allerheiligsten wird genannt die Lade des Bundes, ἡ κιβωτός τῆς διαθήκης, hebräisch אֲרוֹן הַבְּרִית oder auch אֲרוֹן הָעֵדוּת „Lade des Zeugnisses" genannt. Sie war nach 2. Mos. 25, 10 ff. ein Kasten von Sittimholze, zwei und eine halbe Elle lang, anderthalb Ellen breit und anderthalb Ellen hoch, oben offen und ganz mit Golde überzogen; sie diente zur Aufbewahrung der beiden steinernen Gesehestafeln. Der Dekalog war die specielle Offenbarung Jehova's an Israel; daher wird er auch oft kurzweg אֲרוֹן הָעֵדוּת „das Zeugniß" genannt; er enthielt im eigentlichsten und speciellsten Sinne Worte Jehova's; daher die Benennung עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים „die zehn Worte." Der Dekalog war die von Gott selbst geschriebene Urkunde, der schriftliche Bundesvertrag zwischen Jehova und Israel und somit die Grundlage der israelitischen Theokratie. Und eben weil der Dekalog das geistige Centrum Israels bildete, wurde er auch in dem innersten Heiligthume aufbewahrt. — Ueber der Lade befand sich ein ganz goldener Deckel, im Hebräischen כַּפֹּתֶיךָ, LXX ἱλαστήριον, in der Vulgata propitiatorium genannt. Auf diesem erhoben sich an seinen beiden Enden zwei goldene Cherubim mit einander zugewandten auf die Platte hingeworfenen Angesichtern, welche, mit ihren ausgebreiteten Flügeln die Platte bedeckten. Die Bestimmung dieser Caporeth war nun nicht bloß, einen Deckel zu bilden über der Lade; sondern sie war der eigentliche Thron Jehova's, des Königs in Israel, der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung, gleichsam das Tabernakel des jüdischen Heiligthums (vgl. 2. Mos. 25, 22. 3. Mos. 16, 2). Als Thron Gottes war die Caporeth auch die eigentliche Sühnstätte für die Sünden des ganzen Volkes. Auf diese Bestimmung deutet schon der Name כַּפֹּתֶיךָ von כָּפַר, im A. T. der terminus technicus für Sündenvergebung. Besonders aber erhellt dieß aus 3. Mos. 16, wo bestimmt wird, daß am jährlichen großen Versöhnungstage die Sühne für das ganze Volk auf der Caporeth vollzogen werde. Die bei-

den Cherubim, als die vollkommensten Geschöpfe, waren die Repräsentanten der ganzen Schöpfung, welche in ihnen ihrem Schöpfer anbetend huldigte. — Fassen wir die Bedeutung der Caporeth so, dann ergibt sich auch leicht, warum sie gerade über der Lade sich befand, in welcher der Dekalog war. Der Dekalog war die Grundoffenbarung Jehova's an Israel, auf welche alle folgende Offenbarung sich stützte; er war die Urkunde der israelitischen Theokratie, auf ihn hatte deshalb Jehova, der theokratische König in Israel, seinen Thron aufgeschlagen; er war endlich das Grundgesetz in Israel, daher war über demselben auch die Euhymastie, auf welcher alle Sünden gegen dieses Gesetz gesühnt werden mußten.

Als weitere im Allerheiligsten befindliche Geräthe werden genannt „der goldene Krug mit dem Manna“ und „der blühende Stab Aarons.“ Der Krug mit Manna (vgl. 2. Mos. 16, 32 ff.) sollte erinnern an die wunderbare Speisung des Volkes in der Wüste; er sollte ein Symbol sein, daß Jehova sein Volk immer speise und zugleich ein Typus des wahren himmlischen Manna, welches Gott im N. B. den Seinigen geben werde. Der blühende Mandelstab Aarons aber, wovon 4. Mos. 16 die Rede ist, war ein Bild des aaronitischen Priesterthums und ein Vorbild des immer blühenden neutestamentlichen Priesterthums Christi. Hier erhebt sich aber eine neue Schwierigkeit. Unser h. Verfasser verlegt das Gefäß mit Manna und den Stab Aarons in die Bundeslade, während beide Theile doch nicht in der Lade, sondern vor der Lade lagen, wie deutlich aus 2. Mos. 16, 32—34. 4. Mos. 17, 25 (10). 3. Kön. 8, 9. 2. Paralip. 5, 10 erhellt. Um diesen Widerspruch zu lösen, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Einige, z. B. Ribera und Justinian, beziehen das ἐν ᾧ nicht auf das zunächst vorhergehende κιβωτός, sondern auf σκηνή B. 3. Dies ist aber, wie Cornelius a Lap. richtig bemerkt, unstatthaft, weil dem ἐν ᾧ das B. 5 folgende ἐπεράνω δὲ αὐτῆς entspricht, dieses αὐτῆς sich aber offenbar nur auf κιβωτός beziehen kann. Andere, z. B. Estius, Corn. a Lap., nehmen die Präposition ἐν in der Bedeutung „bei.“ Allein auch angenommen, daß ἐν in der h. Schrift diese

Bedeutung habe, so paßte dazu wieder nicht das αἱ πλάκες τ. διαθ.; denn die Gesetzestafeln lagen nicht bei sondern in der Lade. Am wahrscheinlichsten ist hier wohl die Meinung des Theophylakt, daß der h. Verfasser hier einer andern Tradition über diesen Gegenstand folgte. Daß es eine solche Tradition, wornach die beiden Stücke in der Lade sich befanden, gab, beweiset der Commentar des Abrahambel zu 3. Kön. 8, 9, wo es heißt: „Unsere Vorfäter haben die Ueberlieferung, daß jene Dinge, das Gefäß mit Manna und der Stab Aarons für Israel in der Bundeslade aufbewahrt wurden.“ Und es ist leicht wahrscheinlich, daß bei den vielen Ortsveränderungen der Bundeslade die Gebräuche sich nicht immer gleichgeblieben sind. Uebrigens werden beide Geräthe, außer in den oben angeführten Stellen des Pentateuchs, im A. T. nicht weiter erwähnt.

B. 5. Den Genitiv δόξης haben einige Interpreten in der Bedeutung eines Adjektivs gefaßt: „die herrlichen Cherubim.“ Allein am besten bezieht man das Wort auf die Herrlichkeit Gottes. Zufolge der jüdischen Tradition, der auch die meisten ältern christlichen Theologen beistimmen und die auf 3. Mos. 12, 2 u. a. St. sich gründete, war nämlich der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Caporeth nicht leer, sondern es schwebte darüber beständig eine Wolke, in welcher eingehüllt Jehova als Feuer erschien. Daher der Ausdruck „der thront auf Cherubim“ כַּיִן הַכְּרוּבִים, als Prädikat Jehova's. Diese sichtbare Gegenwart hörte erst mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels auf. Diese Feuerwolke nun hieß bei den jüdischen Theologen die שְׂכִינָה, von שָׁבַת „sich niederlassen, wohnen“, und die Gegenwart Jehova's in der Wolke wurde כְּבוֹד הַיְהוָה, hellenistisch δόξα Θεοῦ genannt, daher hier der Ausdruck: χερουβὶμ δόξης. — περὶ αὐν bezieht sich auf alle vorhergenannte Stücke. οὐκ ἔστι steht im Sinne von οὐκ ἔξεστι. Die symbolisch-typische Deutung der einzelnen Geräthe will also der Verfasser übergehen.

B. 6 f. Indem nun dieses also eingerichtet ist, gehen zwar in das vordere Gezelt jederzeit die Priester hinein, die gottesdienstlichen Handlungen zu verrichten; in das zweite aber einmal

im Jahre allein der Hohepriester, nicht ohne Blut, welches er für seine und des Volkes Vergehungen darbringt. Durch das Präsens *εὐοίων* und B. 7 *προσφέρει* (die Vulgata hat *introibant* und gleich das Präf. *offert*) bezeichnet der h. Verfasser die Fortdauer dieser ursprünglichen Einrichtung nach ihren wesentlichen Bestandtheilen auch zu seiner Zeit. Unser Brief muß also vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein. Das vordere Zelt war, wie wir eben bereits bemerkten, ein Symbol des Volkes Israel, des auserwählten priesterlichen Volkes. Aber noch war das Volk im Ganzen nicht zu seinem priesterlichen Berufe herangereift, noch bedurfte es menschlicher Mittler und Priester; daher durften auch nur diese als die Repräsentanten des ganzen Volkes in das Heilige eintreten und vor Jehova erscheinen. — Das *διὰ παντός* scil. *χρόνον* steht im Gegensatze zu dem *ἅπας* B. 7 und bezieht sich auf die alle Tage fortgehenden priesterlichen Verrichtungen im Heiligen, auf das Räuchern, auf das Anzünden der Lichter, das Auflegen frischer Schaubrode am Sabbathe u. s. w. — B. 7. In das zweite Zelt, in das Allerheiligste, durfte nur der Hohepriester eintreten und auch dieser nur einmal im Jahre, nämlich am großen Versöhnungstage, am 10ten des siebenten Monats. Eine ausführliche Beschreibung der Feier dieses Festes haben wir 3. Mos. 16, 1—34. Uebrigens soll das *ἅπας τοῦ ἐνιαυτοῦ* nur bezeichnen: „an einem Tage im Jahre.“ Ob nämlich der Hohepriester an diesem Versöhnungstage mehrmals ins Allerheiligste trat und wie oft, darüber streiten die Exegeten. Nach 3. Mos. 16; 12—16 mußte er wenigstens zweimal an diesem Tage hineingehen; nach der jüdischen Tradition aber ging er viermal hinein: zuerst mit dem Kohlenbeden und dem Räucherwerke, dann mit dem Opfer für eigene Sünden; zum dritten Male mit dem Opfer für die Sünden des Volkes und zuletzt, um nach Beendigung der ganzen Versöhnungsfeierlichkeit die Kohlenpfanne wieder herauszuholen. In dem *οὐ χωρὶς αἵματος* ist das *οὐ χωρὶς* stärker, als wenn bloß *μετά* stände. Es war feststehender jüdischer Opferkanon: „Ohne Blut keine Sühnung“, und nicht das Schlachten des Opferthieres, sondern das Besprengen mit dem Blute

war der Kern und Mittelpunkt des Opfers (vgl. zu 9, 22). Ueber ἀγνοήματα haben wir schon oben zu 5, 2 gesprochen. Nur für theokratische Sünden d. h. nur für Uebertretungen des positiven Gesetzes, worauf der Bund zwischen Jehova und Israel beruhete, also nur für Vergehen, die diesen Bund betreffen, kennt das mosaische Gesetz Sühnopfer, nicht aber für moralische Vergehen im engeren Sinne. Aber auch nicht jedwede theokratische Sünde sollte durch ein Sühnopfer gesühnt werden, sondern nur diejenige, welche aus Versehen d. h. unwissentlich oder unabsehblich begangen war. Für die absichtlichen theokratischen Vergehen gab es keine Sühnung im A. B. Denn diejenigen, welche „mit aufgehobener Hand“ d. i. im Troß und mit vollem Bewußtsein sündigten, traf die Strafe der Ausrottung aus der Gemeinde. Vgl. 4. Mos. 15, 22—31.

B. 8. Das τοῦτο bezieht sich auf das folgende μήπω πεφανερῶσθαι τὴν ὁδόν: „Wodurch der h. Geist das andeutet, daß der Weg zum Heiligtume noch nicht offen stehe, so lange das vordere Zelt noch Bestand habe.“ Für den Genit. τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν kann man vergleichen Matth. 10, 5 ὁδὸν ἐθνῶν. Daß ἁγία hier das Allerheiligste bezeichne, zeigen B. 12. B. 24 und 8, 2. Auch 3. Mos. 16, 23 steht τὸ ἅγιον für τὸ ἅγιον τῶν ἁγίων. Der h. Verfasser meint aber hiermit das wahre Allerheiligste, den Himmel. Die typische Bedeutung der alttestamentlichen Kultusstätte liegt in diesen Worten klar angedeutet. Der h. Geist, will der Verfasser sagen, der im A. B. nicht bloß durch Worte prophetisch auf die Zukunft hinwies, sondern auch durch Thatfachen, hat Moses erleuchtet, daß er das h. Gezelt und den Cultus so einrichtete, daß diese die künftige Zeit vorbildlich andeuteten. In der Bestimmung nun, daß die Priester bloß in das vordere Zelt, in das Heilige, gingen, in das Allerheiligste aber bloß der Hohepriester und zwar nur einmal im Jahre eintreten durfte, liege bildlich ausgedrückt, daß während des Bestandes des vordern Zeltes d. i. während der Dauer des A. B., das wahre Allerheiligste, der Himmel, verschlossen sei.

B. 9 f. Das ἥτις läßt eine doppelte Beziehung zu; man kann es zuerst auf das unmittelbar vorhergehende πρώτη σκηνή beziehen: „welches vordere Zelt ein Gleichniß ist auf...“ Dann kann man es aber auch gleich ὅτι nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen; das Femininum wäre dann durch Attraktion des Prädikats παραβολή entstanden. So die Vulgata. Der Sinn wird dadurch nicht wesentlich verändert. Also: „welches ein Gleichniß ist auf die gegenwärtige Zeit, wornach Gaben und Opfer dargebracht werden, welche den Darbringer nach seinem Gewissen nicht zu vollenden vermögen.“ Unter τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα versteht der h. Verfasser offenbar die vormessianische Zeit, die Zeit des A. B. Er nennt diese eine gegenwärtige Zeit, weil er sich hier auf den Standpunkt des A. B. zurückversetzt. Von demselben Standpunkte nennt er oben 2, 4 die messianische Zeit eine αἰὼν μέλλων, „eine künftige Zeit.“ Statt καὶ ἦν scil. παραβολήν, wofür die gewichtigsten Zeugen (Cod. ABD*) sprechen und welches auch die Vulgata gelesen hat, hat der text. recept. καὶ ὃν scil. καιρὸν: „während welcher Zeit.“ Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe und ist der: dem Charakter der vormessianischen Zeit, der alttestamentlichen Oekonomie, die durch das Vorderzelt symbolisirt wurde, war es gemäß, daß fortwährend Gaben und Opfer dargebracht wurden, welche keine wahrhafte innere, sondern bloß eine äußere Rechtfertigung bewirkten, die also den Menschen nicht κατὰ συνείδησιν, d. i. in seinem Innern, vollendeten. — B. 10. Hier ist zunächst über die LÄ. zu entscheiden. Der text. rec. hat: καὶ δικαιομασιν σαρκός und nach dieser LÄ. übersetzt unsere Vulgata: et iustitiis carnis. Bei dieser LÄ. bildet δικαιομασι eine Apposition zu den vorhergehenden Dativen, und ἐπικείμενα ist dem vorhergehenden μὴ δυνάμεναι koordinirt und bezieht sich auf δῶρα καὶ θυσίαι. Ein solcher Wechsel des Geschlechts hat eben nichts Ungewöhnliches. Hiernach müssen wir dann übersetzen: „welche (Gaben und Opfer) nur nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen und Sakungen des Fleisches bis zur Zeit der Verbesserung aufgelegt sind.“ Allein von vorn

herein scheint es unpassend, daß δικαίωμασι, da es doch einen Gattungsbegriff enthält, mit den vorhergehenden Dativis, welche Speciesbegriffe ausdrücken, koordinirt ist. Auch bieten die bedeutendsten Codd. und viele alte Uebersetzungen die L. δικαίωματα und lassen καὶ aus, so daß auch nach dem Gewichte der äußern Auctoritäten diese L. den Vorzug verdient. Endlich konnten die Abschreiber gar leicht durch die vorhergehenden Dative verführt δικαίωματα in δικαίωμασι verwandeln und dieses dann durch καὶ mit denselben verbinden, während es immer weniger wahrscheinlich ist, daß die Rücksicht auf das ἐπιχέιμενα am Ende des Verses sollte veranlaßt haben καὶ δικαίωμασι in δικαίωματα zu verwandeln. Aus allen diesen Gründen haben mit Recht Lachmann und Scholz diese L. in den Text aufgenommen. Die Vulgata scheint hier wieder zu viel Rücksicht auf den text. recept. genommen zu haben, indem lat. D. E. übersetzen: iustitia carnis usque ad tempus restitutionis imposita. Lesen wir nun δικαίωματα, so müssen wir οὐσαι ergänzen, μόνον mit δικαίωματα verbinden und so übersetzen: „da sie nebst Speisen und Getränken und verschiedenen Waschungen nur Sakungen des Fleisches sind, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt sind.“ Der Sinn ist dann: Alle diese alttestamentlichen Opfer sind nebst den verschiedenen Speise- und Reinigungsgesetzen nur Fleischsakungen d. i. nur Sakungen, die auf bloß äußere Sühne und Reinigung gehen. Unter καιρός διορθώσεως versteht der Verfasser die messianische Zeit, wo der bessere und vollkommnere Zustand eintrat, also die Zeit des N. B., wo mit der Erscheinung des Sohnes Gottes eine wahre innere Verbesserung eintrat, und die Sakungen des A. B., die doch nur eine äußere legale Reinigung zu bewirken vermochten, von selbst aufhörten. Vgl. Gal. 3, 23. 24; 4, 3. 4.

B. 11 f. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser gesagt, daß der A. B. den Menschen nicht wahrhaft zu vollenden vermochte, vielmehr alle seine Opfer, Reinigungs- und Speisegesetze nur fleischliche Sakungen waren, welche wie ein schweres Joch dem Menschen auferlegt waren (ἐπιχέιμενα), bis zur Zeit der Verbesserung. Dieser καιρός

δι' ὁμοιωμάτων; trat nun mit Christus ein, und der Verfasser schil-
dert hier im Gegenfaze zu dem Vorhergehenden die Erben-
schaftigkeit der Güter, die uns in Christo zu Theile gewor-
den sind: „Christus aber erschien als Hoherprie-
ster der künftigen Güter und ging durch das grö-
ßere und vollkommnere Zelt, das nicht mit Hän-
den gemacht d. h. nicht von dieser Schöpfung
ist, auch nicht durch Blut von Böden und Käl-
bern, sondern durch sein eigenes Blut ein für
allemaal in das Heiligtum ein, und erlangte
ewige Erlösung.“ Das δε corresponds dem μὲν B. 1,
bezieht sich aber dem Sinne nach auf alles B. 1—10 Ge-
sagte, besonders auf die B. 9 und B. 10 erwähnte Stimmacht
der alttestamentlichen Opfer. Statt der gewöhnlichen *ἐν*
μείζοντι ὁρατόν hat Sachmann (nach Cod. BD*)
die *ἐν* *γρομίσκῳ ὁρ.* angenommen, welche aber keinen
passenden Sinn gibt. Als solche Güter, die uns Christus
als Hoherpriester erwirbt, werden B. 12 die „ewige Erlö-
sung“ und 10, 1 die „Befreiung“, also: Rechtfertigung
und Heiligung, genannt. Diese Güter nennt der Verfasser
μείζοντα „künftige“, obgleich sie für ihn schon gegen-
wärtig waren, weil er sich hier immer in seiner Betrach-
tung auf den alttestamentlichen Standpunkt stellt, vgl. 2, 4.
Das folgende: *διὰ τῆς μεζόρος... τιώμενος* hat viele
Deutungen erfahren. Offenbar bildet dieses Zelt, durch wel-
ches Christus als Hoherpriester hindurchging, einen Gegen-
satz zu dem jüdischen Vorderzelte, dem Heiligen, durch wel-
ches der levitische Hoherpriester am Veröbnungstage hindurch-
gehen mußte, um ins Allerheiligste zu kommen. Ferner ist
klar, daß das „nicht mit Händen gemacht“ soviel ist als
das „welches der Herr errichtet hat und nicht ein Mensch“,
8, 2., und daß οὐ ταύτης τῆς τιώμενος einen Gegensatz
bildet zu dem *νομιζόν* B. 1. Daraus erhebt aber zu-
gleich auch, was der Verfasser eigentlich unter diesem Zelte,
durch welches hindurch Christus in das himmlische Allerhei-
ligste eingetreten ist, versteht. Er versteht zunächst darun-
ter nicht, wie der h. Chrysostomus, Theodoret, De-
lphigenius und auch Epinus meinen, den Leib oder das
Fleisch Christi; denn der Leib Christi war wohl ταύτης

τῆς κτίσεως und κοσμικός, und sein Fleisch wird unten 10, 20 nicht das Zelt, sondern der Vorhang, καταπέτασμα, genannt, durch welchen wir ins Allerheiligste eintreten können. Er versteht darunter ferner nicht, wie Justinian meint, die Erde; denn diese hätte unser h. Verfasser unmöglich eine σκηνὴ οὐ ταύτης τῆς κτίσεως nennen können; und dann war auch nicht das erste Zelt, das Heilige, sondern der Vorhof ein Sinnbild der Erde. Vergleichen wir 4, 14, wo der Verfasser Christum einen „erhabenen Hohenpriester“ nennt, „der durch die Himmel (τοὺς οὐρανοὺς) hindurchgegangen“; dann 7, 26, wo es heißt, Christus „sei höher als die Himmel (τῶν οὐρανῶν) geworden“; endlich Ephes. 4, 10, wo der Apostel sagt, Christus habe sich über „alle Himmel hinaus“ erhoben, und nehmen wir nun hinzu, daß dem in der h. Schrift so oft vorkommenden Plural οὐρανοί, 𐤒 𐤓𐤕, die Idee von mehreren Himmeln oder Himmelsregionen zu Grunde liegt: so ist es einleuchtend, daß unser Verfasser unter dem nicht mit Händen gemachten Zelte, durch welches Christus hindurchging, die niedern Himmelsregionen, die gleichsam den Vorhimmel bilden, versteht. Durch alle diese Himmelsregionen, die dem Vorderzelte des jüdischen Heiligthumes entsprechen, ist Christus hindurchgegangen bis zur eigentlichen Gottesnähe, bis zum wahren Gnadenthron, von dem das irdische ἱλαστήριον nur ein Abbild war. —

B. 12. Wie die Cultusstätte, in welche Christus als Hohenpriester eingetreten ist, weit erhaben ist über die alttestamentliche Cultusstätte, so ist auch das Opfer Christi und seine Wirkung viel vorzüglicher als die alttestamentlichen Opfer. Im A. B. sühneten die Hohenpriester das Volk durch das Blut der Thiere, und sie mußten diese Sühnung alle Jahre wiederholen. Christus aber ist mit seinem eigenen Blute in das himmlische Allerheiligste eingetreten, und hat ein für allemal die Sühnung vollbracht, eine ewige Erlösung d. i. eine Erlösung, die für immer Kraft und Gültigkeit hat, vollbracht. Objektiv genommen war Christi Erlösungsoffer für alle Zeiten und alle Menschen hinreichend, und es ist Sache des freien von der Gnade Gottes unterstützten Menschen, sich dasselbe subjektiv anzueignen. — Zu

ἐπαύλας vgl. 7, 27. εὐράμενος ist Aorist II. statt εὐρόμενος. Beispiele dieser Aoristendung finden sich im N. T. mehrere (vgl. Winer, Gram. S. 70).

B. 13 f. „Denn wenn das Blut der Böcke und Stiere und die Asche einer Kuh, indem sie die Verunreinigten besprenget, heiligt zur Reinigkeit des Fleisches, um wieviel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den ewigen Geist sich selbst als ein fehlerloses Opfer darbrachte, unser Gewissen reinigen von todtten Werken, um dem lebendigen Gott zu dienen.“ Um das vorher Gesagte, daß Christus durch sein einmaliges Opfer der sündigen Menschheit ewige Sühnung erworben habe, zu begründen, stellt der Verfasser den alttestamentlichen Opfern und Reinigungsmitteln das eine Opfer Christi gegenüber und zeigt, wie aus der Verschiedenheit des Opfers Christi von den alttestamentlichen sich die größere Wirksamkeit des erstern von selbst ergebe. Die Vergleichung geschieht in Form eines Schlusses a minori ad maius: Wenn schon das Blut und die Asche von Thieren im A. B. reinigende Kraft hatte, um wieviel mehr das Blut Christi! die einzelnen Vergleichungspunkte sind aber hier nur mehr angedeutet als ausgeführt. — Es heißt nun: „Wenn das Blut von Böcken und Stieren, welches nämlich der Hohepriester am großen Versöhnungstage als Sühnopfer darbrachte, und die Asche einer Kuh die Verunreinigten besprenkend heiligt“... Wer im A. T. einen Leichnam berührt hatte, war sieben Tage lang unrein, und durfte während dieser Zeit das Heiligthum nicht betreten. Die Reinigungszeremonie wird 4. Mos. Kap. 19 ausführlich beschrieben. Es wird dort geboten, eine fehlerlose Kuh von rother Farbe vor dem Lager als Sündopfer zu schlachten, mit dem Blute derselben siebenmal gegen das Heiligthum Jehova's zu sprengen und sie dann ganz und gar zu verbrennen, ihre Asche zu sammeln und diese an einem reinen Orte außerhalb des Lagers aufzubewahren. So oft nun Jemand mit Leichnamen in Berührung gekommen war, sollte er sich am dritten und siebenten Tage mit einer Mischung von dieser Asche und fließendem Wasser besprengen lassen. Diese Mischung heißt in der LXX ὕδωρ γάρ-

τισμοῦ „Wasser der Besprengung“ und auf diesen Ausdruck spielt unser πάντιζουσα an. Dienten nun diese Opfer und Reinigungsmittel im A. B. „zur Fleischesreinheit“ d. h. vermochten sie äußerlich gesetzliche Sühne und körperliche Reinigung zu bewirken, um wieviel mehr wird dann das Selbstopfer Christi uns innerlich sühnen und heiligen. Bei den alttestamentlichen Opfern war, wie wir schon oben bemerkt haben, das Ausgießen des Blutes der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Opfers, nicht das Schlachten oder Verbrennen des Opferthieres. Daher wird auch hier nicht auf den Opfertod Christi im Allgemeinen, sondern speciell auf sein Blut das Moment der Versöhnung gelegt. Wie aber im A. T. nicht das materielle Blut an und für sich es war, welches sühnte, sondern die Seele, die im Blute wohnt (3. Mos. 17, 11), d. i. das Leben, insofern durch das Hingeben des Thierlebens die Hingabe des eigenen Lebens an Gott symbolisch dargestellt wurde: so ist es auch nicht das materielle Blut Christi an und für sich, welches die Erlösung des Menschen bewirkte, sondern das geistige Selbstopfer Christi, welches in der Ausgießung seines Blutes zu seiner Vollendung kam, hat unsere Erlösung vollbracht. Daher heißt es hier von Christo: „welcher durch den ewigen Geist sich selbst Gott darbrachte.“ Die LXX schwankt hier zwischen αἰώνιον und ἅγιον. Die Vulgata hat ἅγιον gelesen; nach den äußern Auktoritäten verdient aber die erstere LXX den Vorzug. Wichtiger ist die Frage, was der Ausdruck πνεῦμα αἰώνιον oder ἅγιον bedeuten solle? Die meisten Erklärer verstehen darunter den h. Geist als dritte Person in der Gottheit, welcher in seiner ganzen Fülle der menschlichen Natur Christi innewohnte (Joh. 3, 34), und auf dessen Antrieb Christus sich in den Tod hingab. Hiernach wäre also διὰ πν. ἅγιον oder αἰώνιον soviel als: movente et incitante Spiritu sancto. So Estius. Allein viel schöner wird der Sinn, wenn wir unter πνεῦμα ἅγιον oder αἰώνιον die göttliche Natur in Christo verstehen. Zu einer solchen Deutung des Ausdrucks berechtigen uns die Stellen Röm. 1, 4. 1. Tim. 3, 16, wo das πνεῦμα nach dem ganzen Zusammenhange nur diese Bedeutung haben kann. Auch in dem sogenannten zweiten Briefe

des h. Clements von Rom Kap. 9 kommt πνεῦμα in diesem Sinne vor. (Vgl. Just. M. Apol. I. Kap. 33.) Das αἰωνίου korrespondirt dann mit αἰωνίαν λύτρωσιν B. 12 und der Sinn ist: Durch seine ewige Gottheit, deren Wesen Geist ist (vgl. Joh. 4, 24) brachte Christus das Opfer seiner selbst dar, und leistete dadurch für die Menschheit eine ewig gültige Sühne. Die Gottheit in Christo war es eben, die seinem Opfer einen unendlichen Werth gab. — ἐαυτόν steht hier wieder mit Nachdruck: Im A. T. waren Priester und Opfer zweierlei; hier ist Christus Priester und Opfer zugleich. In dem ἁμωμον liegt eine Anspielung auf den alttestamentlichen Opfertult. Im A. T. mußte das Opferthier ohne Fehl, מִדְּבָרָא = ἁμωμος sein; denn was Jehova, dem Heiligen und Reinen, dargebracht wurde, mußte selbst fehlos und ohne Flecken sein. Christus aber war das wesentlich fehlosse d. i. sündenlose Opfer. Das καθαριεῖ (emundavit hat unsere Vulgata statt emundabit, was die besten Handschriften lesen) τὴν συνείδησιν steht im Gegensatz zu ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα B. 13 und ἀπὸ νεκρῶν ἔργων steht dem Θεῷ ζῶντι gegenüber. Unter νεκρὰ ἔργα sind die Werke zu verstehen, die in sich todt, also nicht im Zustande der heiligmachenden Gnade vollbracht sind, und zugleich diejenigen, die den Tod der Seele bewirken d. i. die Sünden, also die sogenannten opera mortua et mortifera. Der Sinn ist also: Wie die jüdischen Opfer und Reinigungen äußerlich vor dem Gesetze sühnten und von der Berührung des physisch Todten reinigten, so daß der Israelit wieder zum Heiligthume, der symbolischen Wohnung Jehova's, hinzutreten durfte, so reinigt das Opfer Christi innerlich im Gewissen von der Berührung des geistig Todten, der Sünde, und gibt wahres Leben, so daß der Mensch zum lebendigen Gott hinzutreten, ihm im Geiste und in der Wahrheit dienen kann. Das καὶ ἀληθινῶ, welches Lachmann nach ζῶντι aufgenommen hat, fehlt in den meisten Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus 1. Thess. 1, 9 herübergenommen.

§. 9. Christi Opfer ein Bundesopfer und wirksam für immer.

9, 15 — 10, 18.

Schon einmal, oben 2, 20, hat unser h. Verfasser auf die Nothwendigkeit des Todes Christi, der für die Juden und manche Juchenchristen noch immer ein Stein des Anstoßes war, hingewiesen. Dort hat er aber diese Nothwendigkeit aus der Idee der Erlösung nachgewiesen. Hier zeigt er nun aus der Idee eines neuen Bundes und aus dem Begriffe eines Testaments, daß Christus sein Blut vergießen und sterben mußte. Christus hat einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit errichtet, und er ist der Mittler dieses Gnadenbundes geworden. Wie nun der alte Bund von Moses feierlich durch das Blut geschlachteter Opferthiere bestätigt wurde, so mußte auch dieser neue Bund von Christo besiegelt werden und zwar durch sein eigenes Blut, da dieses allein wahrhaft sühnende Kraft hat. Da aber dieser Bund die Verheißung eines ewigen Erbes, das Christus uns erworben, enthält, so hat er von Seite Christi betrachtet zugleich den Charakter eines Testaments. Ein Testament hat aber erst dann Gültigkeit, wenn der Testator gestorben ist. Ferner: das alttestamentliche Bundesgezelt wurde durch Opferblut eingeweiht, und nur mit Opferblut durfte der Hohepriester alljährlich einmal zur Sühnung des ganzen Volkes in das innerste Heiligthum desselben, in die unmittelbare Nähe Jehova's treten. Da nun der alte Bund in seinem ganzen Cultus nur ein Typus des neuen Bundes war, seine Bestimmung darin aufging, diesen vorzubilden, so mußte auch das neutestamentliche Bundesgezelt, der Himmel, mit Opferblut gleichsam eingeweiht werden; nur mit Opferblut konnte Christus, der Gottmenschliche Hohepriester in dasselbe eintreten, um der ganzen Welt Sünden am Throne Gottes zu sühnen. Denn es liegt in der Gerechtigkeit Gottes einerseits und in der Natur der menschlichen Sünde andererseits begründet, daß keine Sündenvergebung stattfindet ohne Blutvergießung d. i. ohne Hingabe eines Lebens, das in stellvertretender Genugthuung für die Schuld des Menschen eintritt. Das Opfer aber, welches für uns geschlachtet wurde,

von Christus selbst, mit dem Drückwort, wenn Christus, unser Hohenpriester, in das wahre Allerheiligste eintrat, war sein eigenes Blut. Dieses eine Opfer Christi wirkt für alle Menschen und für alle Zeiten, was die allerschwersten Opfer nur antizipiren, Vergebung der Sünden, volle Erlösung.

B. 13. „Und deshalb ist er eines neuen Bundes Mittler, auf das nach erfolgtem Tode zur Erlösung von dem unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen die Menschen die Verheißung des ewigen Erbes erlangen.“ Der Verfasser nimmt hier das 5, 6—13 Gesagte wieder auf und führt es weiter aus. Dort hat er gesagt, Christus sei eines besseren Bundes Mittler geworden, eines solchen Bundes, der auf bessere Verheißungen sich gründe, und den Gott selbst beim Propheten einen neuen Bund nenne, wodurch er indirekt den ersten Bund für einen alten erklärt habe. Hier fährt er nun fort: Und deshalb, weil nämlich der erste Bund unkräftig war und veraltete, und weil Christus ein solcher Hohenpriester ist, der durch seinen einmaligen Eintritt in's Allerheiligste ewige Erlösung uns erworben, uns innerlich von Sünden gereinigt hat, hat Christus einen neuen Bund zwischen Gott und der Menschheit vermittelt, damit die zu diesem Bunde Berufenen, nachdem ihre Sünden durch den Erlösungstod Christi getilgt sind, des verheißenen ewigen Erbtheils theilhaftig werden. Das τοῦτο geht also nicht, wie Einige meinen, auf das folgende ὅπως... λαβόντων, sondern es bezieht sich zunächst auf das B. 11—14 Gesagte; dann weiterhin auch auf das 8, 6—13 Vorgebrachte zurück. Als Zweck des Todes Christi wird hier angegeben die ἀπολύτρωσις d. i. die Sühne der unter dem ersten Bunde begangenen Sünden. Denn die Sündenschuld der Menschheit mußte erst getilgt sein, ehe Gott mit ihr einen neuen Bund, den Bund der Gnade und der Liebe, schließen konnte. „Die Verheißung des ewigen Erbes“ ist nichts anders als: das verheißene ewige Erbe. Dieses ewige Erbtheil, welches uns im N. B. verheißten ist, ist die ewige Ruhe in Gott (vgl. 4, 9, 10) im Gegensatze zu der zeit-

lichen Ruhe im Lande Kanaan, die dem Abraham und seinen Nachkommen verheißen war.

B. 16 f. „Denn wo ein Testament ist, da muß nothwendig der Tod des Testators beigebracht werden.“ Veranlaßt durch das Wort *κληρονομία* „Erbe“, womit der Verfasser eben das Heil, welches den Menschen durch Christus zu Theile wird, bezeichnet hat, gebraucht er nun das Wort *διαθήκη*, welches er bisher immer in dem Sinne von „Bund“ genommen hat, auch in der bei den Griechen ganz gewöhnlichen Bedeutung von „Vermächtniß, Testament“, um daraus die Nothwendigkeit des Todes Christi zu zeigen. Der Verfasser will hier das *θανάτου γενομένου* des vorigen B. begründen und zeigen, in welchem nothwendigen Zusammenhange der Tod Christi mit dem neuen Bunde stehe; daher hier das *γάρ*. Das *φέρεισθαι* nehmen Einige in dem Sinne von „konstatirt, erwiesen werden“; Andere mit der Vulgata, welche *intercedat* übersetzt, in der Bedeutung „erfolgen.“ Der Sinn bleibt im Ganzen derselbe. — Daß nun bei einem Testamente der Tod des Testators erfolgen muß, wird B. 17 begründet: „denn ein Testament ist (nur) bei Todten fest, weil es niemals gültig ist, so lange der Testator lebt.“ Es liegt, will der Verfasser sagen, in dem Begriffe eines Testaments, daß es erst nach dem Ableben des Testators in Kraft tritt. Denn nach der Definition der Juristen ist das Testament *voluntatis iusta sententia de eo, quod quis post mortem suam fieri vult*. — Allein was berechtigte unsern Verfasser, das Wort *διαθήκη* zuerst in der Bedeutung „Bund“, dann plötzlich in dem Sinne von „Vermächtniß“ und darauf wieder B. 18 als „Bund“ zu gebrauchen? Ist dieses nicht ein ungehöriges Wortspiel? — Und dann: wie kann der h. Verfasser Christum zuerst B. 15 (vgl. 8, 6) den Vermittler der *διαθήκη* zwischen Gott und den Menschen nennen, und ihn dann gleich als Testator darstellen? Diese Fragen haben von jeher den Exegeten viele Last gemacht, und sind verschieden beantwortet. Wir bemerken kurz: Ein Wortspiel haben wir hier allerdings, aber ein sehr sinnreiches und ächt paulinisches (man vergleiche hiermit z. B. das Wortspiel mit *νόμος* Röm. 3, 27;

8, 2 oder mit *ἡμέρα* Röm. 13, 12: Christus ist nämlich der Mittler des N. B. und Testator zugleich. Er ist der Mittler, insofern er durch seinen Erlösungstod die Sünde, welche den ursprünglichen Bund zwischen Gott und der Menschheit zerstört hatte, tilgte, und uns den h. Geist, welcher im Anfange das Band zwischen Gott und dem Menschen bildete, wieder erwarb. Er ist Testator, insofern er der Vater eines neuen Geschlechts geworden ist, insofern er sein Erlösungsverdienst und durch dieses den h. Geist gleichsam testamentarisch uns vermacht, durch ein Vermächtniß uns hinterlassen hat. Man kann hier vergleichen den Ausspruch unsers Heilandes Joh. 16, 7, wo er ausdrücklich bemerkt, daß die Mittheilung des h. Geistes an die Seinigen an seinen Weggang von der Erde geknüpft sei. Ebenso Luk. 22, 29: *καὶ γὰρ διατίθεμαι ὑμῖν βασιλείαν*, wo Christus ebenfalls als *διαθέμενος*, als Testator, erscheint. — Zu bemerken ist hier noch, daß Dehmenius, Theophylakt und auch Lachmann den letzten Theil dieses Vs. als Frage fassen: „Denn ist es wohl je gültig, so lange der Testator lebt?“ Der Sinn bleibt derselbe.

B. 18. „Weßhalb auch der erste (Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist.“ Schwierig ist hier die Beziehung des ὅθεν. Gewöhnlich wird es auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: „weßhalb, da nämlich ein Testament nur durch den Tod des Testators gültig wird, auch das erste Testament (der alte Bund) nicht ohne Blut eingeweiht worden ist.“ Allein diese Beziehung ist unstatthaft, da der alte Bund in keinem Fall als ein Testament kann betrachtet werden, weil dort Niemand war, welcher sterben mußte, damit Andere in Besitz von Gütern kämen, die bei seinem Leben ihm eigenthümlich angehörten. Nach dieser Parallele wären die Opferthiere selbst die Testatoren. Wir müssen also *διαθήκη* hier wieder in der Bedeutung „Bund“ nehmen und eine andere Beziehung aufsuchen; und da bleibt uns nur übrig, auf B. 15 zurückzugehen. Der Gedankengang von B. 15 bis hieher ist nämlich der: der h. Verfasser hat B. 13 und 14 die Wirksamkeit des Blutes Christi mit dem alttestamentlichen Opferblute verglichen; dieses wirkte zur

bloß fleischlichen Reinigung, jenes aber zur geistigen. Eben wegen dieser Wirksamkeit seines Blutes, fährt er B. 15 fort, ist Christus der Mittler eines neuen Bundes, der auf bessere Verheißungen, als der alte Bund, sich gründet (8, 6). Dieser Bund, der von Seiten Gottes das Versprechen enthält, die dazu Berufenen und in denselben Eintretenden der ewigen Seligkeit, als eines Erbtheils, theilhaftig zu machen, konnte erst in Wirksamkeit treten, nachdem Christus, der Mittler dieses Bundes, durch seinen Tod die Sünden getilgt hatte. Denn von Seite Christi betrachtet hat dieser neue Bund den Charakter eines Testaments. Christus ist der *κληρονόμος πάντων* (1, 2); alle Gnadengüter, die der N. B. verheißt, sind sein Eigenthum; er hat sie sich durch seinen freiwilligen Gehorsam erworben, nur durch ihn werden sie auch uns zu Theil (B. 16). Ein Testament wird nun aber nicht eher gültig, als der Testator stirbt (B. 17). Deshalb mußte auch Christus sterben, ehe wir das Erbtheil antreten können. Aus eben demselben Grunde (*ὅθεν*) nun, weshalb dem neuen Bunde der Tod Christi, also die Vergießung seines Blutes vorhergehen mußte, wurde auch der erste Bund durch Blut eingeweiht. In dieser Weise schließt sich B. 18 ganz natürlich an B. 15 an.

— Im ganzen Alterthume erscheint das Blut als das eigentliche Bundes- und Bindemittel. So verschieden auch sonst die Ceremonien, mit welchem Bündnisse geschlossen werden, sein mögen: das Blut spielt immer die wichtigste Rolle dabei, ist überall der Mittelpunkt der ganzen Feierlichkeit. Der Grund dieser Sitte liegt ohne Zweifel in der Ansicht der alten Welt vom Blute als dem Sitze und Träger des Lebens. Durch das Blut als Lebensbasis wird der ganze Leib in seinen einzelnen Theilen und Gliedern belebt, das Blut ist für alles organisch Leibliche das Bindungs- und Einigungsmittel. Um also den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflösliehen, als eine eigentliche Lebensverbindung darzustellen, bediente sich das Alterthum des Blutes. Von dieser allgemeinen Vorstellung und Sitte machte auch der Mosaismus Anwendung. Da es sich hier aber nicht um ein Bündniß zwischen Menschen, sondern um ein Bündniß zwischen Gott und Menschen handelte, so war das Bun-

besteht nicht das Blut der Heiligenen selbst, sondern das Blut des Opfers. Denn, wenn wir Gott in einem Bund setzen zu Israel, dann bestimmt es nicht der Eifer, und nicht bestimmt das Straf. Dieses war die Erkenntnis für uns in dem Gesetz geworden, das Blut ist in Bundesheil. — Das Wort *הַזֶּה* ist einwörtlich, und bedeutet bei den LXX *παρ*: „mit, neben, an“ = *παρ*; dann auch *αὐτὸ*: „als, von, durch, durch“ = *αὐτὸ*. So hier mit: 10. 29.

B. 15 v. „Denn als jegliches Geschlecht im Gesetz von Moses dem ganzen Volk verkündigt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke nebst Ziegen und verstreute es alle und Gips, und bestreute es sowohl das Buch als das ganze Volk, indem er sprach: „Dies ist das Blut des Bundes, welches Gott auch verordnet hat“; und auch das Blut und alle Geräte des Dienstes bestreute er gleicher Weise mit Blut.“ Daß der A. B. durch Blut eingeweiht sei, wird hier aus 2. Mos. 24, 3—5 nachgewiesen. Dort wird die feierliche Promulgation des dem Moses von Gott übergebenen Gesetzes folgender Massen erzählt: Nachdem das Volk „mit einer Stimme“ erklärt hatte, es wolle alle Worte, die Jehova gesagt, thun, und Moses diese Worte aufgeschrieben, baute er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maaßheine auf. Jünglinge wurden beauftragt, junge Stiere als Brand- und Dankopfer darzubringen. Moses nahm die Hälfte des Opferblutes und that dies in Becken, die andere Hälfte sprengte er an den Altar. Sodann las er dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf dessen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, sprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe! das ist das Blut des Bundes, welches Jehova mit euch geschlossen hat über alle diese Worte.“ Unser h. Verfasser gibt diese Erzählung auf eine ziemlich freie Weise wieder, indem er sich mehrere Erweiterungen und Zusätze erlaubt, die er entweder aus der Tradition schöpfte oder aus der Analogie anderweitiger Fälle auf demselben oder verwandtem Gebiete schöpfte. So sind die Worte *καὶ τῶν*

τράγων . . . ὑσσώπου zu dem ursprünglichen Berichte von dem Verfasser hinzugesetzt. Indem er nämlich dieses Einweihungsoffer zugleich als ein Sühnopfer betrachtete, zu dem hohenpriesterlichen Sühnopfer am großen Versöhnungstage aber Böcke verwandt wurden, fügte er καὶ τῶν τράγων hinzu. Die folgenden Stücke: Wasser, purpurne Wolle und Ysop, sind aus 4. Mos. 19, 6. 18. 3. Mos. 14, 5 ff., wo vom Reinigungsoffer die Rede ist, hinzugesetzt. Der Verfasser betrachtete also das Einweihungsoffer zugleich auch als Reinigungsoffer. Das κατὰ τὸν νόμον verbindet man am besten mit der Vulgata mit πάσης ἐντολῆς „je des Gebot im Gesetze.“ Andere ziehen es zu λαληθείσης „wie geboten war.“ — V. 20. Statt τοῦτο τὸ αἷμα hat die LXX nach dem Hebräischen ἰδοὺ τὸ αἷμα und statt ἐνετείλατο das dem hebräischen נָתַן entsprechende Wort διέθετο. Uebrigens war, wie Estius hier richtig bemerkt, dieses Blut ein Vorbild des Blutes Christi, womit der N. B. sollte eingeweiht werden; und ohne Zweifel im Hinblick auf diese vorbildlichen Worte sprach Christus am letzten Abendmahl Mark. 14, 24: τοῦτο τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης. Wie nun die Worte Moses nicht den Sinn haben können: dieses bedeutet das Blut, oder ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, so auch nicht die Worte Christi. — V. 21. Von dem, was der h. Verfasser hier sagt, enthält die Stelle 2. Mos. 24 nichts; auch war das h. Gezelt damals noch nicht erbaut. Wir müssen also annehmen, daß unser Verfasser hier die 2. Mos. 40, 9 ff. 3. Mos. 8, 10 ff. erzählte Einweihung des h. Gezeldes im Auge habe. Zwar ist dort nicht von einer Besprengung mit Blut, sondern von einer Salbung mit Del die Rede; allein da bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz der für diese Feierlichkeit errichtete Altar mit Blut besprengt wurde, so lag es nahe, vorauszusetzen, daß auch die Stiftshütte selbst und ihre Geräthe bei ihrer Vollendung durch Besprengung mit Blut ihre Weihe erhielten. Wahrscheinlich ergänzt hier unser Verfasser die mosaische Erzählung aus der späteren jüdischen Tradition, weil es ihm hier daran lag zu zeigen, daß die beiden Grundlagen der alttestamentlichen Oekonomie, Gesetz und Heiligthum, durch Blut eingeweiht wurden.

B. 22. „Und fast Alles wird nach dem Gesetze mit Blut gereinigt, und ohne Blutvergießung findet keine Vergebung statt.“ Mit den letzten Worten spricht unser h. Verfasser den Grundkanon des jüdischen Opferkultus aus: „Keine Sühnung ohne Blut.“ Als Grund hierfür wird 3. Mos. 17, 11 angegeben: „denn das Blut sühnt durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute.“ Hieraus folgt, daß nicht das Materielle am Blute es zum Sühnmittel machte, sondern die Seele d. i. das Leben, das im Blute wohnt, es war, welches die sühnende Kraft in sich trug. Durch die Hingabe der Thierseele wurde einerseits symbolisch die Hingabe der eigenen Seele, die man Gott schuldete, ausgedrückt; andererseits hatte aber das alttestamentliche Opfer vermöge Anordnung Gottes auch einen gewissen sakramentalen Charakter: die Thierseele sühnte wirklich in stellvertretender Genugthuung die Seele des Opfernden, aber dem ganzen Charakter des A. B. gemäß nur in äußerer Weise; sie bewirkte nur äußere Heiligung, gesetzliche Reinheit (9, 13), sühnte nur die theokratischen Sünden, deckte diese in den Augen Jehova's gleichsam zu. Daher ist קָדַשׁ „zudecken“ im A. T. der terminus technicus zur Bezeichnung der Wirksamkeit des Opfers. Das einzig wahre und vollkommene Sühn- und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war, mit welcher sich das πνεῦμα αἰώνιον, die ewige Gottheit, verbunden hatte. Auf dieses eine Opfer, das Opfer κατ' ἐξοχήν, wiesen alle alttestamentlichen Opfer eben durch ihre Unvermögenheit, den Menschen innerlich zu heiligen, hin. So hatten also die alttestamentlichen Opfer einen dreifachen Charakter, einen symbolischen, einen sakramentalen und einen typischen. Ex opere operato bewirkten sie nur äußere Sühne vor dem Gesetze, welches durch die Uebertretung verletzt war. Wurden sie aber dargebracht als Ausdruck der innern Selbsthingabe und im gläubigen Hinblick auf den künftigen Messias und sein Opfer, so wirkten sie nicht durch sich, sondern eben durch diesen Glauben, also ex opere operantis, auch innere Rechtfertigung.

V. 23. „Nöthig ist es also, daß die Abbilder des himmlischen Heiligthums durch solches gereinigt werden; das himmlische Heiligthum selber aber durch vorzüglichere Opfer als diese.“ Der h. Verfasser argumentirt in diesem V. e concessis: Mußten, wie zugegeben wird, die Abbilder des himmlischen Heiligthums d. i. das jüdische Bundesgezelt mit seinen Geräthen durch Blut und dergleichen gereinigt werden, so mußte nothwendig das Urbild, das himmlische Heiligthum selber, bei welchem Christus Hoherpriester ist, durch vorzüglichere Opfer gereinigt werden, nämlich durch das Opfer Christi. Daß hier unter τὰ ἐπουράνια der Himmel müsse verstanden werden, gibt der Context deutlich an die Hand. Allein wie kann hier von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch das Opfer Christi die Rede sein? Bedarf denn auch der Himmel einer Reinigung? Die Interpreten beantworteten diese Frage in verschiedener Weise. Der h. Thomas erklärt den Ausdruck aus der Analogie der Reinigung des jüdischen Bundesgezeltens: Sicut in veteri Testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediuntur homines, quominus ad tabernaculum accederent: ita dicuntur mundari coelestia, in quantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu coelestium. Am natürlichsten aber scheint es, hier anzunehmen, daß das Verbum καθαρίσθαι sich nur durch eine Art von Zeugma auf das letzte Glied beziehe. Wir können also den Begriff des Verbi zu dem letzten Gliede auch auf eine passende Weise modificiren oder erweitern. Dies erlaubt auch der ganze Zusammenhang; denn durch das καθαρίσθαι will doch der h. Verfasser im Grunde nichts anders ausdrücken, als was er eben V. 18 durch ἐγκαινιζέσθαι ausgedrückt hat. Die Bedeutung „einweihen“ paßt aber zu beiden Gliedern. — Der Plural καίτοι τούτων θυσίας könnte hier noch auffallen, da gleich ausdrücklich erklärt wird, daß Christus nur ein Opfer dargebracht habe; allein er findet seine hinreichende Erklärung in der Antithese, worin das letzte Glied zum ersten steht.

B. 24. „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen.“ Daß das durch Christi Opfer eingeweihte Heiligthum wirklich ein himmlisches sei und nicht, wie das jüdische, ein bloßes irdisches Abbild des himmlischen Heiligthums, wird hier bestätigt. Daher das γὰρ. Christus, sagt der Verfasser, ist in den Himmel selbst, also in die eigentliche wahre Wohnung Gottes, von welcher das mit Händen gemachte jüdische Allerheiligste nur ein Symbol, ein ἀντίτυπον, war, eingegangen, um fortan (νῦν) vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Der jüdische Hohepriester trat alle Jahre nur einmal ins Allerheiligste vor Jehova, der auf der Caporeth zwischen den Cherubim thronte. Aber dieser war ihm verhüllt in einer Rauchwolke, weil, wie es 2. Mos. 33, 20 heißt, Niemand Gott schauen und leben kann. Christus aber ist in die unmittelbarste Gottesnähe, vor sein Angesicht hingetreten und er bleibt dort fortwährend, um als Hohepriester uns zu vertreten. Vgl. 7, 25.

B. 25 ff. Schon zweimal, 7, 27 und 9, 12, hat der h. Verfasser hervorgehoben, daß Christus, der Hohepriester des N. B., durch sein einmaliges Opfer und durch seinen einmaligen Eintritt in's himmlische Allerheiligste hinreichende Sühne für die Sünden der Menschen geleistet habe. Der Gedanke war wichtig, und konnte besonders Judenthristen, die den jüdischen Cultus noch immer vor Augen sahen, nicht nachdrücklich genug dargelegt werden. Deshalb kommt der h. Verfasser hier wieder darauf zurück. „Auch nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester jährlich in's Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen seit Gründung der Welt. Nun aber ist er einmal erschienen in der Vollendung der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer. Und in wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, also wird auch Christus, einmal darbrin-

bracht, um Vieler Sünden hinwegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen den auf ihn Harrenden zum Heile." Der Sinn dieser BB. ist der: die alttestamentlichen Hohenpriester brachten äußere Opfer dar, die sich, eben weil sie äußere waren, wiederholen ließen. Bei Christo fällt aber Priesterthum und Opfer zusammen; er brachte sich selbst dar in seinem Leiden und Tode. Zu fordern, daß er mehrmals dieses Opfer darbringe, hieße also nichts Anderes, als verlangen, daß er mehrmals sterbe. Dieß ist aber ungereimt. Denn so wie der Mensch nur einmal stirbt, und er dann nur wieder aufersteht, um zum Gerichte zu erscheinen, worin für die ganze Ewigkeit über ihn entschieden wird: so ist auch Christus nur einmal gestorben, und er wird nicht wiedererscheinen als Opfernder, sondern nur, um die an ihn Glaubenden und auf ihn Hoffenden zum ewigen Heile zu führen. — Zu dem οὐδέ ist mit Deſumenius aus dem Vorhergehenden εἰσῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν zu ergänzen: Christus trat in's Allerheiligste nicht mit der Absicht, um alsbald wieder herauszugehen und dann von Neuem sich seinem himmlischen Vater mit seinem Blute darzustellen, wie die jüdischen Hohenpriester alljährig in's irdische Allerheiligste eintraten und wieder herausgingen. Auf ἀλλοτρίῳ, welches dem εαυτὸν gegenübersteht, liegt der Nachdruck. Eben weil der jüdische Hohenpriester fremdes Blut, nämlich das Blut der Thiere, darbrachte, konnte er sein Opfer wiederholen; Christus aber brachte sich selbst, sein eigenes Blut dar. Sein einmal dargebrachtes Opfer konnte also nicht wiederholt werden, da die Wiederholung desselben einen mehrmaligen Tod vorausgesetzt hätte. — B. 26. Das ἐπεὶ dient zur Angabe des Grundes und entspricht dem lateinischen alioquin und dem deutschen: „denn sonst.“ Der Grieche und Lateiner braucht aber in solchen Fällen den Indicativ, wo wir den Conjunctiv haben. Man beachte wohl das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Wäre das Opfer Christi nur für eine Zeitlang gültig gewesen, hätte es bei seinem Opfer, wie bei dem jüdischen hohenpriesterlichen Opfer, der Wiederholung bedurft, dann hätte Christus seit dem Sündenfalle, also seit Erschaffung der Welt, oft leiden und sterben müssen, und man sähe gar keinen Grund, warum Christus erst

nach 4000 Jahren erschienen wäre. Nun aber ist er einmal erschienen und zwar in der Vollendung der Zeit, und hat durch sein einmaliges Opfer aller Welt Sünden getilgt. Sein Opfer hatte also auch rückwirkende Kraft. — Daß *πεφανέρωται* verstehen einige Interpreten, Chrysostomus, Justinian, Cornelius a Lap. von dem Erscheinen Christi vor seinem himmlischen Vater nach seiner Auferstehung, und ziehen dann *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* zu *πεφανέρωται*: „nun aber ist er einmal durch sein Opfer erschienen“ nämlich „vor Gott“, so daß der ganze Ausdruck dem *ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ* B. 24 entspräche. Allein nach dieser Deutung könnte τῷ Θεῷ oder τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ nichtfüglich fehlen. Dazu kommt noch, daß das *φανερῶσθαι* in der h. Schrift gewöhnlich von dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden gebraucht wird (vgl. 1. Joh. 1, 2; 3, 5. 8 und 1. Petr. 1, 20), und daß wir das Wort auch hier in demselben Sinne fassen müssen, zeigt der Gegensatz *ἐκ δευτέρου . . . ὁφθῆσεται* B. 28. — Der Ausdruck *συντελεία τῶν αἰώνων* steht im Gegensatz zu *καταβολὴ κόσμου*, und bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 1, 2 *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* genannt hat, nämlich die messianische oder christliche Weltzeit. Diese wird die letzte Zeit oder der Ausgang, die Vollendung der Zeiten genannt, weil mit Christo das Reich Gottes auf Erden in die letzte Periode seiner Entwicklung eintrat, hier auf Erden keine höhere Entfaltung desselben mehr stattfindet. Treffend sagt über diesen Ausdruck der h. Thomas: *Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status, sicut nec post senium alia aetas. Sicut autem in aliis aetatibus est numerus annorum determinatus, non autem in senio: ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare; tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius status.* In demselben Sinne nennt der h. Paulus 1. Kor. 10, 11 die christliche Weltzeit *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*, und wenn er Gal. 4, 4 die Zeit der Erscheinung Christi das *πλήρωμα τοῦ χρόνου* oder Eph. 1, 10 *πλήρωμα τῶν καιρῶν* nennt, so hängen auch diese Ausdrücke mit dem in

Rede stehenden zusammen. Mit Christo trat die wahre Fülle und Vollendung der Zeit ein; Judenthum und Heidenthum hatten ihre Aufgabe erfüllt; jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes waren durchschritten, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte; die Menschheit war reif geworden zur Aufnahme des Heils in Christo. Christus steht in der Mitte, im Centrum der Zeit, seine Menschwerdung bildet die wahre geistige Aera rückwärts wie vorwärts. Uebrigens hat die Frage, welche unser Verfasser hier anregt, warum der Erlöser erst so spät ins Geschlecht eintrat, von den Theologen verschiedene Beantwortung erfahren. Schön spricht hierüber wiederum der h. Thomas (Sum. p. 3 q. 1 a. 5 c.): „das Wesen der Ursünde, sagt er, und aller Sünde war der Stolz. Eine gründliche Heilung dieser Krankheit war also nur möglich, nachdem der Mensch zur Erkenntniß gekommen, daß er sich selbst nicht helfen konnte. Daher überließ Gott zuerst den Menschen sich selbst, damit er erprobe, was er aus eigenen Kräften vermöchte. Dann gab er ihm das Gesetz, wodurch die Krankheit in die Periode der Krise eintrat, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Ohnmacht erweckt und lebendig erhalten wurde. Hieraus entwickelte sich dann die Sehnsucht nach Erlösung und diese befähigte erst zur wirklichen Aufnahme des Erlösers.“ — B. 27. 28. Das κατ' ὅσον ist von der Vulgata nicht ganz genau durch quemadmodum übersetzt, es entspricht vielmehr dem lateinischen quatenus; denn es drückt nicht bloß die Vergleichung aus, sondern deutet zugleich an, daß das erste Glied den Grund für den Gedanken des zweiten enthalte. Zu dem μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις ist zu ergänzen: ἀπόκειται „und nach diesem das Gericht bevorsteht.“ Gewöhnlich werden diese Worte als eine Beweisstelle für das besondere Gericht angezogen, indem man glaubt, daß das μετὰ τοῦτο nur von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gerichte verstanden werden könne. Allein das μετὰ τοῦτο steht hier ganz allgemein, so daß sich daraus Nichts folgern läßt, und der Gegensatz ἐκ δευτέρου . . . ὁφθῆσεται . . . B. 28 spricht dafür, daß wir mit Estius u. A. hier κρίσις von dem

allgemeinen Gerichte verstehen müssen. Der Sinn ist dann: Ist der Mensch einmal gestorben, dann erscheint er nicht wieder, als nur zum Gerichte; dann wird auch Christus zum zweiten Male erscheinen, aber dann nicht mehr als ein sich Opfernender, sondern als Heilbringer. Das ἅπαξ προσερχθεῖς korrespondirt mit dem ἅπαξ ἀποθανεῖν. Warum sagt aber der Verfasser hier: um Vieler, und warum nicht um Aller Sünden zu tragen? Kurz und bündig beantwortet diese Frage bereits der h. Chrysostomus: Christus ist für Alle gestorben nach seiner Intention, und sein Erlösungsoffer war hinreichend, um Alles Sünden zu tilgen. Da aber zur Aneignung des Erlösungsverdienstes Christi die Freiheit des Menschen mitwirken muß, so ist er der Wirksamkeit nach nur für Jene gestorben, die sich sein Erlösungsverdienst durch Glauben und Liebe aneignen. Man vergleiche Matth. 26, 28, wo Christus sein Blut τὸ περὶ πολλῶν und nicht περὶ πάντων ἐκχυννόμενον nennt. In dem ganzen Ausdrucke: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας spielt übrigens der Verfasser auf die Stelle Jes. 53, 12 an, wo der Prophet von dem „Knechte Jehova's“ d. i. dem Messias sagt: αὐτός ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Dort wie hier ist das ἀνενεγκεῖν von dem stellvertretenden Tragen d. i. Tilgen der Sünde zu verstehen. Daher übersetzt die Vulgata: ad multorum exhaurienda peccata. Das χωρὶς ἁμαρτίας bildet einen Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, bedeutet also soviel als: „ohne wiederum mit den Sünden der Menschen belastet zu sein.“ εἰς σωτηρίαν gehört zu ὁφθῆσεται und nicht zu ἀπεκδεχομένοις: er erscheint zum Heile denjenigen, die seiner Ankunft freudig entgegensehen.

10, 1 ff. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser den Gedanken ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht innerlich und wahrhaft zu reinigen vermochten; wohingegen Christus durch sein einmaliges Opfer eine für immer genügende Sühnung geleistet habe. Dieser Gedanke wird hier weiter begründet, und zwar zuerst aus dem ganzen Charakter des N. B. und der oftmaligen Wiederholung seiner Opfer; dann aus einer Stelle des N. T. selbst, in welcher zugleich das Wesen des Opfers Christi aus-

gesprochen liegt. „Denn da das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst, so vermag es durch alljährig dieselben Opfer, die man immerfort darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden.“ Da Lachmann die LA. *δύνανται* nach Cod. ACD* u. a. aufgenommen hat, wozu als Subjekt „die Priester“ zu suppliren ist, so mußte er den vorhergehenden Participialsatz als einen selbstständigen Satz, wozu *ἐστὶ* oder *ἦν* zu ergänzen, fassen, und hinter *πραγμάτων* ein größeres Interpunctiionszeichen setzen. Allein nach dieser Fassung stände der zweite Theil des B's ganz ohne alle Verbindung mit dem ersten Theile da; wir halten also am besten die gewöhnliche LA. *δύνανται*, womit auch die Vulgata übereinstimmt, und die außerdem hinreichend verbürgt ist, bei. Das *γάρ* knüpft an das 9, 25—28 Gesagte an, und geht speciell auf B. 25: Christus hat nur ein Mal sein Opfer dargebracht; bei ihm bedurfte es nicht, wie bei dem jüdischen Hohenpriester, der alljährigen Wiederholung desselben Opfers; denn diese Wiederholung hatte eben ihren Grund in dem mangelhaften Wesen des alten Bundes. Der Verfasser sagt nun, das Gesetz d. h. hier der alte Bund überhaupt, habe „den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst.“ Der Schatten bildet den Gegenstand nur in seinen allgemeinsten Umrissen ab, und weist stets auf einen festen Körper hin, der ihn wirft. So stellte auch der A. B. in seinem Cultus und in seiner Cultusstätte die künftigen Heilsgüter des N. B. nur als ein schwaches Schattenbild dar; als ein solches Schattenbild wies er aber fortwährend hin auf den, welcher der Inbegriff aller Heilsgüter des N. B. war, auf Christum. Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages, und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen A. B. Somit liegt also in diesem Ausdrucke *σχιά* der typische Charakter des A. B. schön ausgesprochen. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des A. B. klar nur im Lichte des N. B. — Daß unter *μέλλοντα ἀγαθά* die uns in Christo zu Theil gewordenen Gnadengüter zu verstehen seien, gibt

desblut nicht das Blut der Paſſiſcenten ſelbſt, ſondern das Blut von Opferthieren. Denn, um mit Gott in einen Bund treten zu können, dazu bedurfte es zuerſt der Sühne, und dieſe bewirkte das Opfer. Dieſes wahre Sühnopfer für uns iſt nun Chriſtus geworden, ſein Blut alſo iſt Bundesblut. — Das Verbum *ἐνκαινίζειν* iſt alexandrinisch, und bedeutet bei den LXX zuerſt: „neu machen, erneuern“ = *שׁוּב*; dann aber auch: „als neu darſtellen, einweihen“ = *קָדַשׁ*. So hier und 10, 20.

B. 19 ff. „Denn als jegliches Gebot im Geſetze von Moſes dem ganzen Volke verkündigt war, nahm er das Blut der Kälber und Böcke nebst Waſſer und purpurner Wolle und Iſop, und beſprengte ſowohl das Buch als das ganze Volk, indem er ſprach: „„Dieſ iſt das Blut des Bundes, welchen Gott euch verordnet hat““; und auch das Zelt und alle Geräthe des Dienſtes beſprengte er gleicher Weiſe mit Blut.“ Daß der N. B. durch Blut eingeweiht ſei, wird hier aus 2. Moſ. 24, 3—8 nachgewieſen. Dort wird die feierliche Promulgation des dem Moſes von Gott übergebenen Geſetzes folgender Maßen erzählt: Nachdem das Volk „mit einer Stimme“ erklärt hatte, es wolle alle Worte, die Jehova geredet, thun, und Moſes dieſe Worte aufgeſchrieben, bauete er unten am Berge einen Altar und richtete zwölf Maalſteine auf. Jünglinge wurden beauftragt, junge Stiere als Brand- und Dankopfer darzubringen. Moſes nahm die Hälfte des Opferblutes und that dieſe in Becken, die andere Hälfte ſprengte er an den Altar. Sodann laß er dem Volke das Buch des Bundes vor, und auf deſſen feierliche nochmalige Erklärung, gehorchen zu wollen, ſprengte er die in den Becken befindliche Hälfte des Opferblutes an das Volk mit den Worten: „Siehe! das iſt das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch geſchloſſen hat über alle dieſe Worte.“ Unſer h. Verfasser gibt dieſe Erzählung auf eine ziemlich freie Weiſe wieder, indem er ſich mehrere Erweiterungen und Zuſätze erlaubt, die er entweder aus der Tradition ſchöpfte oder aus der Analogie anderweitiger Fälle auf demſelben oder verwandtem Gebiete ſchloß. So ſind die Worte *καὶ τῶν*

τράγων . . . ὑσσαίνου zu dem ursprünglichen Berichte von dem Verfasser hinzugesetzt. Indem er nämlich dieses Einweihungsoffer zugleich als ein Sühnopfer betrachtete, zu dem hohenpriesterlichen Sühnopfer am großen Versöhnungstage aber Böcke verwandt wurden, fügte er καὶ τῶν τράγων hinzu. Die folgenden Stücke: Wasser, purpurne Wolle und Ysop, sind aus 4. Mos. 19, 6. 18. 3. Mos. 14, 5 ff., wo vom Reinigungsoffer die Rede ist, hinzugesetzt. Der Verfasser betrachtete also das Einweihungsoffer zugleich auch als Reinigungsoffer. Das κατὰ τὸν νόμον verbindet man am besten mit der Vulgata mit πάσης ἐντολῆς „jedes Gebot im Gesetze.“ Andere ziehen es zu λαληθείσης „wie geboten war.“ — V. 20. Statt τοῦτο τὸ αἷμα hat die LXX nach dem Hebräischen ἰδοὺ τὸ αἷμα und statt ἐνετείλατο das dem hebräischen נָתַן entsprechende Wort διέθετο. Uebrigens war, wie Estius hier richtig bemerkt, dieses Blut ein Vorbild des Blutes Christi, womit der N. B. sollte eingeweiht werden; und ohne Zweifel im Hinblick auf diese vorbildlichen Worte sprach Christus am letzten Abendmahl Mark. 14, 24: τοῦτο τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης. Wie nun die Worte Moses nicht den Sinn haben können: dieses bedeutet das Blut, oder ist ein Zeichen des Blutes des Bundes, so auch nicht die Worte Christi. — V. 21. Von dem, was der h. Verfasser hier sagt, enthält die Stelle 2. Mos. 24 nichts; auch war das h. Gezelt damals noch nicht erbaut. Wir müssen also annehmen, daß unser Verfasser hier die 2. Mos. 40, 9 ff. 3. Mos. 8, 10 ff. erzählte Einweihung des h. Gezeldes im Auge habe. Zwar ist dort nicht von einer Besprengung mit Blut, sondern von einer Salbung mit Del die Rede; allein da bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz der für diese Feierlichkeit errichtete Altar mit Blut besprengt wurde, so lag es nahe, vorauszusetzen, daß auch die Stiftshütte selbst und ihre Geräthe bei ihrer Vollendung durch Besprengung mit Blut ihre Weihe erhielten. Wahrscheinlich ergänzt hier unser Verfasser die mosaische Erzählung aus der späteren jüdischen Tradition, weil es ihm hier daran lag zu zeigen, daß die beiden Grundlagen der alttestamentlichen Theonomie, Gesetz und Heiligthum, durch Blut eingeweiht wurden.

B. 22. „Und fast Alles wird nach dem Geseze mit Blut gereinigt, und ohne Blutvergießung findet keine Vergebung statt.“ Mit den letzten Worten spricht unser h. Verfasser den Grundkanon des jüdischen Opferkultus aus: „Keine Sühnung ohne Blut.“ Als Grund hierfür wird 3. Mos. 17, 11 angegeben: „denn das Blut sühnt durch die Seele, und die Seele des Fleisches ist im Blute.“ Hieraus folgt, daß nicht das Materielle am Blute es zum Sühnmittel machte, sondern die Seele d. i. das Leben, das im Blute wohnt, es war, welches die sühnende Kraft in sich trug. Durch die Hingabe der Thierseele wurde einerseits symbolisch die Hingabe der eigenen Seele, die man Gott schuldete, ausgedrückt; andererseits hatte aber das alttestamentliche Opfer vermöge Anordnung Gottes auch einen gewissen sakramentalen Charakter: die Thierseele sühnte wirklich in stellvertretender Genugthuung die Seele des Opfernden, aber dem ganzen Charakter des A. B. gemäß nur in äußerer Weise; sie bewirkte nur äußere Heiligung, gesetzliche Reinheit (9, 13), sühnte nur die theokratistischen Sünden, deckte diese in den Augen Jehova's gleichsam zu. Daher ist כִּפָּר „zudecken“ im A. T. der terminus technicus zur Bezeichnung der Wirksamkeit des Opfers. Das einzig wahre und vollkommene Sühn- und Heilmittel ist das Blut Christi, dessen Vergießung eo ipso Hingabe seiner Seele war, mit welcher sich das πνεῦμα αἰώνιον, die ewige Gottheit, verbunden hatte. Auf dieses eine Opfer, das Opfer κατ' ἐξοχήν, wiesen alle alttestamentlichen Opfer eben durch ihre Unvermögenheit, den Menschen innerlich zu heiligen, hin. So hatten also die alttestamentlichen Opfer einen dreifachen Charakter, einen symbolischen, einen sakramentalen und einen typischen. Ex opere operato bewirkten sie nur äußere Sühne vor dem Geseze, welches durch die Uebertretung verletzt war. Wurden sie aber dargebracht als Ausdruck der innern Selbsthingabe und im gläubigen Hinblick auf den künftigen Messias und sein Opfer, so wirkten sie nicht durch sich, sondern eben durch diesen Glauben, also ex opere operantis, auch innere Rechtfertigung.

B. 23. „Nöthig ist es also, daß die Abbilder des himmlischen Heiligthums durch solches gereinigt werden; das himmlische Heiligthum selber aber durch vorzüglichere Opfer als diese.“ Der h. Verfasser argumentirt in diesem B. e concessis: Mußten, wie zugegeben wird, die Abbilder des himmlischen Heiligthums d. i. das jüdische Bundesgezelt mit seinen Geräthen durch Blut und dergleichen gereinigt werden, so mußte nothwendig das Urbild, das himmlische Heiligthum selber, bei welchem Christus Hoherpriester ist, durch vorzüglichere Opfer gereinigt werden, nämlich durch das Opfer Christi. Daß hier unter τὰ ἐπουράνια der Himmel müsse verstanden werden, gibt der Context deutlich an die Hand. Allein wie kann hier von einer Reinigung des himmlischen Heiligthums durch das Opfer Christi die Rede sein? Bedarf denn auch der Himmel einer Reinigung? Die Interpreten beantworteten diese Frage in verschiedener Weise. Der h. Thomas erklärt den Ausdruck aus der Analogie der Reinigung des jüdischen Bundesgezeltens: Sicut in veteri Testamento dicebatur emundari tabernaculum, non quod haberet in se aliquam immunditiam, sed quia mundabantur quaedam irregularitates, quibus impediebantur homines, quominus ad tabernaculum accederent: ita dicuntur mundari coelestia, in quantum per sacramentum novae legis purgantur peccata, quae impediunt ab ingressu coelestium. Am natürlichsten aber scheint es, hier anzunehmen, daß das Verbum καθαρίζεσθαι sich nur durch eine Art von Zeugma auf das letzte Glied beziehe. Wir können also den Begriff des Verbi zu dem letzten Gliede auch auf eine passende Weise modificiren oder erweitern. Dieß erlaubt auch der ganze Zusammenhang; denn durch das καθαρίζεσθαι will doch der h. Verfasser im Grunde nichts anders ausdrücken, als was er eben B. 18 durch ἐγκαινίζεσθαι ausgedrückt hat. Die Bedeutung „einweihen“ paßt aber zu beiden Gliedern. — Der Plural ποιεῖν τοὺς θυσίας könnte hier noch auffallen, da gleich ausdrücklich erklärt wird, daß Christus nur ein Opfer dargebracht habe; allein er findet seine hinreichende Erklärung in der Antithese, worin das letzte Glied zum ersten steht.

B. 24. „Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Allerheiligste, das Abbild des wahren, ging Christus ein, sondern in den Himmel selbst, um nun vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen.“ Daß das durch Christi Opfer eingeweihte Heiligthum wirklich ein himmlisches sei und nicht, wie das jüdische, ein bloßes irdisches Abbild des himmlischen Heiligthums, wird hier bestätigt. Daher das γάρ. Christus, sagt der Verfasser, ist in den Himmel selbst, also in die eigentliche wahre Wohnung Gottes, von welcher das mit Händen gemachte jüdische Allerheiligste nur ein Symbol, ein ἀντίτυπον, war, eingegangen, um fortan (νῦν) vor dem Angesichte Gottes für uns zu erscheinen. Der jüdische Hohepriester trat alle Jahre nur einmal ins Allerheiligste vor Jehova, der auf der Caporeth zwischen den Cherubim thronte. Aber dieser war ihm verhüllt in einer Rauchwolke, weil, wie es 2. Mos. 33, 20 heißt, Niemand Gott schauen und leben kann. Christus aber ist in die unmittelbarste Gottesnähe, vor sein Angesicht hingetreten und er bleibt dort fortwährend, um als Hohepriester uns zu vertreten. Vgl. 7, 25.

B. 25 ff. Schon zweimal, 7, 27 und 9, 12, hat der h. Verfasser hervorgehoben, daß Christus, der Hohepriester des N. B., durch sein einmaliges Opfer und durch seinen einmaligen Eintritt in's himmlische Allerheiligste hinreichende Sühne für die Sünden der Menschen geleistet habe. Der Gedanke war wichtig, und konnte besonders Judenthristen, die den jüdischen Cultus noch immer vor Augen sahen, nicht nachdrücklich genug dargelegt werden. Deshalb kommt der h. Verfasser hier wieder darauf zurück. „Auch nicht, damit er sich oftmals darbringe, wie der Hohepriester jährlich in's Allerheiligste eingeht mit fremdem Blute; denn sonst hätte er oftmals leiden müssen seit Gründung der Welt. Nun aber ist er einmal erschienen in der Vollendung der Zeiten zur Tilgung der Sünde durch sein Opfer. Und in wiefern es den Menschen beschieden ist, einmal zu sterben, darnach aber das Gericht, also wird auch Christus, einmal darge-

bracht, um Vieler Sünden hinwegzunehmen, zum zweiten Male ohne Sünde erscheinen den auf ihn Hartenden zum Heile.“ Der Sinn dieser BB. ist der: die alttestamentlichen Hohenpriester brachten äußere Opfer dar, die sich, eben weil sie äußere waren, wiederholen ließen. Bei Christo fällt aber Priesterthum und Opfer zusammen; er brachte sich selbst dar in seinem Leiden und Tode. Zu fordern, daß er mehrmals dieses Opfer darbringe, hieße also nichts Anderes, als verlangen, daß er mehrmals sterbe. Dies ist aber ungereimt. Denn so wie der Mensch nur einmal stirbt, und er dann nur wieder aufersteht, um zum Gerichte zu erscheinen, worin für die ganze Ewigkeit über ihn entschieden wird: so ist auch Christus nur einmal gestorben, und er wird nicht wiedererscheinen als Opfernder, sondern nur, um die an ihn Glaubenden und auf ihn Hoffenden zum ewigen Heile zu führen. — Zu dem οὐδέ ist mit Deſumenius aus dem Vorhergehenden εἰσῆλθεν εἰς τὸν οὐρανόν zu ergänzen: Christus trat in's Allerheiligste nicht mit der Absicht, um alsbald wieder herauszugehen und dann von Neuem sich seinem himmlischen Vater mit seinem Blute darzustellen, wie die jüdischen Hohenpriester alljährig in's irdische Allerheiligste eintraten und wieder herausgingen. Auf ἀλλοτρίῳ, welches dem ἑαυτὸν gegenübersteht, liegt der Nachdruck. Eben weil der jüdische Hohepriester fremdes Blut, nämlich das Blut der Thiere, darbrachte, konnte er sein Opfer wiederholen; Christus aber brachte sich selbst, sein eigenes Blut dar. Sein einmal dargebrachtes Opfer konnte also nicht wiederholt werden, da die Wiederholung desselben einen mehrmaligen Tod vorausgesetzt hätte. — B. 26. Das ἐπεὶ dient zur Angabe des Grundes und entspricht dem lateinischen alioquin und dem deutschen: „denn sonst.“ Der Grieche und Lateiner braucht aber in solchen Fällen den Indikativ, wo wir den Conjunktiv haben. Man beachte wohl das ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Wäre das Opfer Christi nur für eine Zeitlang gültig gewesen, hätte es bei seinem Opfer, wie bei dem jüdischen hohenpriesterlichen Opfer, der Wiederholung bedurft, dann hätte Christus seit dem Sündenfalle, also seit Erschaffung der Welt, oft leiden und sterben müssen, und man sähe gar keinen Grund, warum Christus erst

nach 4000 Jahren erschienen wäre. Nun aber ist er einmal erschienen und zwar in der Vollendung der Zeit, und hat durch sein einmaliges Opfer aller Welt Sünden getilgt. Sein Opfer hatte also auch rückwirkende Kraft. — Das πεφανέρωται verstehen einige Interpreten, Chrysostomus, Justinian, Cornelius a Lap. von dem Erscheinen Christi vor seinem himmlischen Vater nach seiner Auferstehung, und ziehen dann διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ zu πεφανέρωται: „nun aber ist er einmal durch sein Opfer erschienen“ nämlich „vor Gott“, so daß der ganze Ausdruck dem ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ B. 24 entspräche. Allein nach dieser Deutung könnte τῷ Θεῷ oder τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ nichtfüglich fehlen. Dazu kommt noch, daß das φανεροῦσθαι in der h. Schrift gewöhnlich von dem sichtbaren Erscheinen Christi auf Erden gebraucht wird (vgl. 1. Joh. 1, 2; 3, 5. 8 und 1. Petr. 1, 20), und daß wir das Wort auch hier in demselben Sinne fassen müssen, zeigt der Gegensatz ἐκ δευτέρου... ὁφθῆσεται B. 28. — Der Ausdruck συντελεία τῶν αἰώνων steht im Gegensatze zu καταβολὴ κόσμου, und bezeichnet dasselbe, was der Verfasser oben 1, 2 ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων genannt hat, nämlich die messianische oder christliche Weltzeit. Diese wird die letzte Zeit oder der Ausgang, die Vollendung der Zeiten genannt, weil mit Christo das Reich Gottes auf Erden in die letzte Periode seiner Entwicklung eintrat, hier auf Erden keine höhere Entfaltung desselben mehr stattfindet. Treffend sagt über diesen Ausdruck der h. Thomas: Ultima aetas est status praesens, post quem non est alius status, sicut nec post senium alia aetas. Sicut autem in aliis aetatibus est numerus annorum determinatus, non autem in senio: ita non est determinatum, quantum iste status mundi debeat durare; tamen est consummatio saeculorum, quia non restat alius status. In demselben Sinne nennt der h. Paulus 1. Kor. 10, 11 die christliche Weltzeit τὰ τέλη τῶν αἰώνων, und wenn er Gal. 4, 4 die Zeit der Erscheinung Christi das πλήρωμα τοῦ χρόνου oder Eph. 1, 10 πλήρωμα τῶν καιρῶν nennt, so hängen auch diese Ausdrücke mit dem in

Rebe stehenden zusammen. Mit Christo trat die wahre Fülle und Vollendung der Zeit ein; Judenthum und Heidenthum hatten ihre Aufgabe erfüllt; jene Momente der Menschheit und des Volkes Gottes waren durchschritten, welche die göttliche Vorsehung als Vorbereitung zum Erlösungswerk bestimmt und durch Gesetz und Propheten kenntlich gemacht hatte; die Menschheit war reif geworden zur Aufnahme des Heils in Christo. Christus steht in der Mitte, im Centrum der Zeit, seine Menschwerdung bildet die wahre geistige Aera rückwärts wie vorwärts. Uebrigens hat die Frage, welche unser Verfasser hier anregt, warum der Erlöser erst so spät ins Geschlecht eintrat, von den Theologen verschiedene Beantwortung erfahren. Schön spricht hierüber wiederum der h. Thomas (Sum. p. 3 q. 1 a. 5 c.): „das Wesen der Ursünde, sagt er, und aller Sünde war der Stolz. Eine gründliche Heilung dieser Krankheit war also nur möglich, nachdem der Mensch zur Erkenntniß gekommen, daß er sich selbst nicht helfen konnte. Daher überließ Gott zuerst den Menschen sich selbst, damit er erprobe, was er aus eigenen Kräften vermöchte. Dann gab er ihm das Gesetz, wodurch die Krankheit in die Periode der Krise eintrat, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Ohnmacht erweckt und lebendig erhalten wurde. Hieraus entwickelte sich dann die Sehnsucht nach Erlösung und diese befähigte erst zur wirklichen Aufnahme des Erlösers.“ — B. 27. 28. Das κατ' ὅσον ist von der Vulgata nicht ganz genau durch quemadmodum übersetzt, es entspricht vielmehr dem lateinischen quatenus; denn es drückt nicht bloß die Vergleichung aus, sondern deutet zugleich an, daß das erste Glied den Grund für den Gedanken des zweiten enthalte. Zu dem μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις ist zu ergänzen: ἀπόκειται „und nach diesem das Gericht bevorsteht.“ Gewöhnlich werden diese Worte als eine Beweisstelle für das besondere Gericht angezogen, indem man glaubt, daß das μετὰ τοῦτο nur von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gerichte verstanden werden könne. Allein das μετὰ τοῦτο steht hier ganz allgemein, so daß sich daraus Nichts folgern läßt, und der Gegensatz ἐκ δευτέρου . . . ὁφθῆσεται . . . B. 28 spricht dafür, daß wir mit Estius u. A. hier κρίσις von dem

allgemeinen Gerichte verstehen müssen. Der Sinn ist dann: Ist der Mensch einmal gestorben, dann erscheint er nicht wieder, als nur zum Gerichte; dann wird auch Christus zum zweiten Male erscheinen, aber dann nicht mehr als ein sich Opfern der, sondern als Heilbringer. Das ἅπαξ προσερχεῖς korrespondirt mit dem ἅπαξ ἀποθανεῖν. Warum sagt aber der Verfasser hier: um Vieler, und warum nicht um Aller Sünden zu tragen? Kurz und bündig beantwortet diese Frage bereits der h. Chrysostomus: Christus ist für Alle gestorben nach seiner Intention, und sein Erlösungsoffer war hinreichend, um Alle Sünden zu tilgen. Da aber zur Aneignung des Erlösungsverdienstes Christi die Freiheit des Menschen mitwirken muß, so ist er der Wirksamkeit nach nur für Jene gestorben, die sich sein Erlösungsverdienst durch Glauben und Liebe aneignen. Man vergleiche Matth. 26, 28, wo Christus sein Blut τὸ περὶ πολλῶν und nicht περὶ πάντων ἐκχυννόμενον nennt. In dem ganzen Ausdrucke: εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας spielt übrigens der Verfasser auf die Stelle Jes. 53, 12 an, wo der Prophet von dem „Knechte Jehova's" d. i. dem Messias sagt: αὐτός ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε. Dort wie hier ist das ἀνενεγκεῖν von dem stellvertretenden Tragen d. i. Tilgen der Sünde zu verstehen. Daher übersetzt die Vulgata: ad multorum exhaurienda peccata. Das χωρὶς ἁμαρτίας bildet einen Gegensatz zu dem ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας, bedeutet also soviel als: „ohne wiederum mit den Sünden der Menschen belastet zu sein." εἰς σωτηρίαν gehört zu ὁφθῆσεται und nicht zu ἀπεκδεχομένοις: er erscheint zum Heile denjenigen, die seiner Ankunft freudig entgegensehen.

10, 1 ff. Im Vorhergehenden hat der h. Verfasser den Gedanken ausgesprochen, daß die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht innerlich und wahrhaft zu reinigen vermochten; wohingegen Christus durch sein einmaliges Opfer eine für immer genügende Sühnung geleistet habe. Dieser Gedanke wird hier weiter begründet, und zwar zuerst aus dem ganzen Charakter des N. B. und der oftmaligen Wiederholung seiner Opfer; dann aus einer Stelle des N. T. selbst, in welcher zugleich das Wesen des Opfers Christi an

gesprochen liegt. „Denn da das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter hat, nicht das Bild der Dinge selbst, so vermag es durch alljährig dieselben Opfer, die man immerfort darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden zu vollenden.“ Da Lachmann die LA. *δύναται* nach Cod. ACD* u. a. aufgenommen hat, wozu als Subjekt „die Priester“ zu suppliren ist, so mußte er den vorhergehenden Participialsatz als einen selbstständigen Satz, wozu *ἐστὶ* oder *ἦν* zu ergänzen, fassen, und hinter *πραγμάτων* ein größeres Interpunktionszeichen setzen. Allein nach dieser Fassung stände der zweite Theil des B's ganz ohne alle Verbindung mit dem ersten Theile da; wir halten also am besten die gewöhnliche LA. *δύναται*, womit auch die Vulgata übereinstimmt, und die außerdem hinreichend verbürgt ist, bei. Das *γάρ* knüpft an das 9, 25—28 Gesagte an, und geht speciell auf B. 25: Christus hat nur ein Mal sein Opfer dargebracht; bei ihm bedurfte es nicht, wie bei dem jüdischen Hohenpriester, der alljährigen Wiederholung desselben Opfers; denn diese Wiederholung hatte eben ihren Grund in dem mangelhaften Wesen des alten Bundes. Der Verfasser sagt nun, das Gesetz d. h. hier der alte Bund überhaupt, habe „den Schatten der künftigen Güter, nicht das Bild der Dinge selbst.“ Der Schatten bildet den Gegenstand nur in seinen allgemeinsten Umrissen ab, und weist stets auf einen festen Körper hin, der ihn wirft. So stellte auch der A. B. in seinem Cultus und in seiner Cultusstätte die künftigen Heilsgüter des N. B. nur als ein schwaches Schattenbild dar; als ein solches Schattenbild wies er aber fortwährend hin auf den, welcher der Inbegriff aller Heilsgüter des N. B. war, auf Christum. Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages, und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen A. B. Somit liegt also in diesem Ausdrucke *οὐκ* der typische Charakter des A. B. schon ausgesprochen. Wie aber der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des A. B. klar nur im Lichte des N. B. — Daß unter *μέλλοντα ἀγαθὰ* die uns in Christo zu Theil gewordenen Gnadengüter zu verstehen seien, gibt

der ganze Zusammenhang genugsam an die Hand. Der Verfasser nennt sie μέλλοντα, weil er sie vom Standpunkte des A. B. aus betrachtet. Das folgende πραγμάτων entspricht ganz dem μελλόντων ἀγαθῶν, wir müssen also auch darunter die Heilsgüter des N. B., die ja Thaten Gottes im eminenten Sinne sind, verstehen. Nun sollte man erwarten, daß der Verfasser gesagt hätte: οὐκ αὐτὰ τὰ πράγματα, er sagt aber οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα τῶν πραγμάτων. Beim ersten Anblicke scheint es, als wenn hiernach auch das N. B. nur Bilder gewähre, und sonach der A. B. nur das Bild eines Bildes gewesen wäre. Dies paßt aber durchaus nicht in den Beweisgang unseres Verfassers. Zum richtigen Verständniß dieses Ausdrucks gelangen wir, wenn wir den Gegensatz beachten, worin hier σκιά und εἰκὼν stehen. Bedeutet σκιά das Schattenbild, welches selbst wesenlos nur die äußern Conturen des Gegenstandes schwach darstellt, so bezeichnet im Gegensatze hierzu εἰκὼν das wahrhafte und wesenhafte Bild, welches das Wesen des Gegenstandes, den es ausprägt, in sich faßt. In diesem Sinne wird Christus 2. Kor. 4, 4 und Kol. 1, 15 εἰκὼν τοῦ Θεοῦ genannt als das wesenhafte Bild des Vaters. So gefaßt entspricht unsere Stelle ganz der paulinischen Kol. 2, 17. wo der Apostel die alttestamentlichen Institutionen eine σκιά τῶν μελλόντων nennt im Gegensatze zu Christus, den er τὸ σῶμα nennt. Wie dort σκιά und σῶμα sich entgegenstehen, so hier σκιά und εἰκὼν; es ist also εἰκὼν soviel als σῶμα. Man muß sich aber wohl hüten, daß man nicht hier εἰκὼν und dort σῶμα geradezu mit „Wesen“ übersetzt, wie an unserer Stelle die syrische Version und auch Luther thut.. Denn zunächst bezeichnet εἰκὼν und σῶμα immer nur das äußere Bild, den äußern Leib, der den Schatten wirft, und worin das innere Wesen enthalten ist und sich ausprägt, wie die menschliche Seele im Körper wohnt und sich darin ausdrückt. Und diese Bedeutung paßt hier so recht zur Bezeichnung der neutestamentlichen Oekonomie. Diese ist wirklich ein Bild, aber ein wesenhaftes, sie ist ein Körper, aber ein lebendiger, seelenvoller. Wir können uns das gegenseitige Verhältniß des A. und N. B. am besten in ihren Sakramenten

verdeutlichen. Auch der A. B. hatte seine Sakramente, z. B. die Beschneidung, die Opfer; aber diese Sakramente waren bloße signa, welche die eigentliche res sacramenti, die innere Gnadenwirkung bloß symbolisch=typisch andeuteten, dieselbe nicht in sich enthielten; die neutestamentlichen Sakramente sind signa und res zugleich; sie sind Symbole, die aber die himmlischen Dinge nicht bloß andeuten, sondern sie wirklich in sich tragen; aber immerhin sind es doch auch noch signa und nicht bloße res. In der jenseitigen Kirche hören alle signa auf, und es bleibt nur die res: Gott und Mensch in der innigsten Verbindung ohne Zeichen und Mittel. — τοὺς προσερχομένους entspricht dem hebräischen **הַקֹּרְבָּנִים** und bezeichnet die „Opfernden.“

§ 2 ff. Statt der EA. ἐπεὶ ἂν ἐπαύσαντο des text. recept., womit auch unsere Vulgata übereinstimmt, haben Sachmann u. A. nach überwiegenden Zeugen ἐπεὶ οὐκ ἂν ἐπαύσαντο aufgenommen, auf welche EA. auch einige alte Handschriften der Vulgata hinweisen. Nach der erstern EA. müssen wir übersetzen: „denn sonst würden sie ja aufgehört haben dargebracht zu werden.“ Nach der zweiten EA. ist aber der ganze Satz als Frage zu fassen: „Denn würde man sonst nicht aufgehört haben sie darzubringen, weil die Darbringenden, einmal gereinigt, kein Bewußtsein der Sünden mehr hätten?“ Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Wesentlichen derselbe. — Die Konstruktion παύομαι mit dem Particip, wo im Deutschen und auch im Lateinischen der Infinitiv gesetzt wird, ist bekannt. — B. 3 enthält den Gegensatz zu dem vorhergehenden διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν ἔτι συνείδησιν ἁμαρτιῶν: „Aber gerade in ihnen liegt alljährlich eine Erinnerung an Sünden.“ Der Sinn dieser beiden BB. ergibt sich leicht: Hätten, will der h. Verfasser sagen, die alttestamentlichen Opfer zur wahren Vollendung zu führen vermocht, so würden sie, nachdem dies Ziel erreicht, aufgehört haben, dargebracht zu werden; aber weit entfernt, daß sie in dem Opfernden das Schuldbewußtsein tilgen konnten, erinnerten sie vielmehr durch ihre Wiederholung fortwährend an die Sünde, dienten also dazu, das Bewußtsein der Schuld immer wach zu erhalten. Gerade

mit dem jährlichen Versöhnungsoffer war ein öffentliches Sündenbekenntniß verbunden. Vgl. 3. Mos. 16, 21. Uebrigens liegt in diesen Worten ein Hauptzweck der alttestamentlichen Opfer angedeutet. — V. 4. „Denn es ist unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge.“ Hier wird der Grund angegeben, warum die alttestamentlichen Opfer den Menschen nicht vollenden, sein Schuldbewußtsein nicht tilgen konnten. Dieser Grund liegt in der Natur der alttestamentlichen Opfer selbst. Das Blut der Opferthiere, das selbst etwas Aeußeres war, konnte nach der Anordnung Gottes wohl äußere körperliche Reinheit, äußere Sühne vor dem Gesetze bewirken; allein von der Sünde, d. h. ihrer Schuld, die etwas Inneres ist, befreien vermochte es nicht. Denn das Thier konnte nicht wahrhaft stellvertretend für den Menschen eintreten, da sein Opfer kein freiwilliges, sein Leben kein äquivalentes, seine Stellvertretung keine durch natürliche und nothwendige Bande der Einheit und Gemeinschaft vermittelte war. Wahrhaft stellvertretend sühnen konnte nur das Opfer Christi, der, Gott und Mensch, sich selbst freiwillig für uns in den Tod gegeben, dessen Leiden und Sterben unendlichen Werth und ewige Geltung hat.

V. 5 ff. Dasselbe, was der h. Verfasser eben als in der Natur der alttestamentlichen Opfer begründet nachgewiesen hat, zeigt er hier aus einer alttestamentlichen Stelle. Deshalb die Anknüpfung durch *διό*. „Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: „„Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast du mir bereitet; an Brand- und Sündopfer hattest du keinen Gefallen. Dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Buchrolle ist von mir geschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen.““ Das Citat ist genommen aus Ps. 39 (40), 7. 8. Dieser Psalm ist nach seiner Ueberschrift und auch nach seinem Inhalte von David und bildet in seinem ersten Theile ein reines Danklied. In feierlicher und dankersüßter Stimmung preiset der h. Sänger zuerst Gott für die Rettung, die er eben erfahren. Indem er sich dann an die vielfache Huld erinnert, die Gott ihm in seinem wechselvollen Leben

so oft erwiesen hat, erwacht in ihm das Verlangen, seinem Herrn auf eine würdige Weise zu danken. Im Bewußtsein nun, daß das äußere Opfer dazu nicht ausreiche, gelobt er Gott das völlige Selbstopfer, das Opfer seines Willens. Da heißt es dann B. 7 u. B. 8 nach dem Hebräischen: „Schlacht- und Speiseopfer wünschst du nicht, — die Ohren hast du mir durchbohret; Brand- und Sündopfer forderst du nicht — dann sprach ich: Siehe ich komme — in der Rolle des Buches ist es mir vorgeschrieben — zu thun, o Gott! deinen Willen.“ Um den Ausdruck: „die Ohren hast du mir durchbohrt“, zu verstehen, müssen wir uns an die Verordnung 2. Mos. 21, 5 erinnern. Dort wird bestimmt, daß jeder Knecht, wenn er sechs Jahre gedient habe, im siebenten solle freigelassen werden. „Sagt aber, heißt es weiter, der Knecht: Ich liebe meinen Herrn und mein Weib und meine Kinder, ich will nicht frei werden, so führe ihn der Herr vor die Richter, und stelle ihn vor die Thürpfosten, und durchbohre sein Ohr mit einer Pfrieme, und er soll sein Knecht sein ewiglich.“ Das Durchbohren des Ohres ist also eine bildliche Bezeichnung der Willigmachung, und der Sinn ist hiernach der: Nicht äußere Opfer, wie auch immer sie heißen mögen, sondern Gehorsam, willige Hingabe meiner selbst, hast du von mir verlangt, als Knecht hast du mich angenommen. — Die LXX überseht aber den hebräischen Ausdruck: אָזְנוֹתַי בְּרִיתָ לִי, „Ohren hast du mir durchbohrt“ mit: σῶμα κατηρτίσω μοι, „einen Leib hast du mir bereitet.“ Daß sie das כָּרָה in der Bedeutung von καταρτίζειν nahm, läßt sich rechtfertigen, da jüdische Interpreten ausdrücklich sagen, daß כָּרָה drei Bedeutungen habe: „graben“, „essen“ und „bereiten.“ Aber woher das σῶμα, da es doch wörtlich ὠτία heißen mußte, wie es die Vulgata auch richtig in der Psalmstelle durch aures gibt? Einige meinen, die LXX hätte אָזְנוֹתַי „Ohren“ als pars pro toto gefaßt und in der Uebersetzung das Ganze für den Theil ausgedrückt. Allein mit Recht bemerkt Estius: aures pro toto corpore per synecdochen accipi, nescio, an ullius idiomatis ferat consuetudo. Andere glauben daher, es sei durch ein bloßes Versehen der Abschreiber σῶμα aus ὠτία entstanden; und wirklich läßt sich ein solches Ver-

sehen leicht erklären, da das vorhergehende Wort ἡ ἑλῆσας mit einem σ schließt, TI aber leicht mit einem M verwechselt werden kann. Wie aber auch immer diese EA. entstanden sein mag, unser h. Verfasser hat sie gehabt, und gerade für seinen Beweis, daß Christus durch das eine Opfer seiner selbst alle Opfer des A. B. aufgehoben habe, ist das σῶμα bezeichnender als ὠτία: „du hast mir einen Leib bereitet, den ich dir zum Opfer weihen soll.“ Im Grunde bleibt aber der Sinn derselbe, wir mögen nach dem Hebräischen übersetzen: „Du hast mir die Ohren durchbohrt“, oder nach dem Griechischen: „du hast mir einen Leib bereitet.“ Denn beide Ausdrücke bezeichnen zuletzt nichts Anderes, als die willige Hingabe seiner selbst an Gott, das freiwillige Selbstopfer, welches allein Gott wohlgefällig ist. — Die neuern Ergeten übersetzen den hebräischen Ausdruck: „du hast mir die Ohren geöffnet.“ Soll dieses soviel bezeichnen als: „du hast mich willig gemacht, deine Befehle zu erfüllen“, so fällt diese Deutung mit der eben gegebenen zusammen. Viele nehmen es aber in dem Sinne: „du hast es mir geoffenbart“, und übersetzen hiernach: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gewollt — das hast du mir geoffenbart — Brand- und Sündopfer u. s. w.“ Allein wohl kommt der Ausdruck 'N אָפֵן in dem Sinne von „offenbaren“ vor z. B. Job 33, 16, wo es die LXX mit ἀποκαλύπτειν νοῦν gibt, nicht aber 'N אָפֵן. Nichts aber berechtigt uns, beide Ausdrücke ohne Weiteres als gleichbedeutend zu nehmen. Dann läßt sich auch dieser Sinn weder mit der Uebersetzung der LXX noch mit der Anwendung, welche unser Verfasser von der Stelle macht, reimen. — Der Verfasser legt nun die Worte des Psalmes, welche David ursprünglich von sich selbst sprach, hier Christo in den Mund, und zwar als gesprochen „bei seinem Eintritte in die Welt“ d. i. in seiner Inkarnation. Was berechtigte ihn nun dazu? Wiederum der durchaus vorbildliche Charakter des A. B. David sprach diese Worte der vollen Selbsthingabe an Gott in einem Momente des Aufschwunges im Gebete, und da hatte das Wort auch für ihn eine gewisse Wahrheit. Denn im Gebete vollzieht bisweilen auch der unvollkommene Mensch, gehoben von der göttlichen Gnade, solche

Selbstopfer. Aber dieses Selbstopfer soll nicht bloß in feierlichen Momenten in Worten dargebracht werden, sondern es soll sich auch in jedem Momente im Leben bethätigen. Der Mensch soll nicht bloß sagen: „O Gott! ich gebe mich dir hin mit Allem, was ich bin und habe“, sondern sein ganzes Leben soll wirklich ein fortwährendes Opfer vor Gott sein. Und in dieser Rücksicht enthalten die Worte des Psalms im Munde Davids und im Munde jedes andern Menschen erst eine werdende Wahrheit. Bekennt David doch gleich darauf selbst, daß „seiner Sünden mehr sei, als Haare auf seinem Haupte.“ Im vollen Sinne gelten also diese Worte erst von dem, welcher von sich sagte: „Ich thue immerdar den Willen meines Vaters“, und „daß ist meine Speise, daß ich thue den Willen dessen, der mich gesandt hat.“ Erst in dem Munde Christi haben die Worte: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt; den Leib aber hast du mir bereitet“, ihre volle Geltung erhalten. Denn er ist Mensch geworden, um in vollkommener Hingabe seines eigenen Willens sein Leben zu lassen, und von dem ersten Augenblicke der Inkarnation an bis zu seinem Tode hat er sein ganzes Leben und seinen Leib selbst Gott zum Opfer dargebracht. David sprach also diese Worte nur als Vorbild Christi. Aehnlich Theodoret: ταύτην μέντοι τὴν φωνὴν ὁ μακάριος λαμβάνει Παῦλος εἰς τὸν δεσπότην Χριστὸν, καὶ μάλα εἰκότως τῆς γὰρ ἡμετέρας φύσεως ἐστὶν ἀπαρχὴ καὶ πρῶτῳ (ließ αὐτῷ πρῶτῳ) πρέπει τὰ ἡμέτερα λέγειν καὶ ἐν αὐτῷ προτυποῦν ἃ παρ' ἡμῶν προσέχει γενέσθαι. — V. 6. ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας entspricht dem hebräischen ΠΝΩΠ Πῆιν. Daß ΠΝΩΠ, „Sündopfer“, übersetzt die LXX mehrfach kurzweg durch περὶ ἁμαρτίας und daher die Vulgata pro peccato statt sacrificium pro peccato. — V. 7. Von ἰδοὺ ἦκω hängt der Infinitiv τοῦ ποιῆσαι ab. Diese Construction des Infinitivs mit τοῦ, um die Absicht auszudrücken, ist in der h. Schrift nicht selten, besonders beim h. Paulus und Lukas; kommt aber auch bei den besten Profanschriftstellern vor. Die ältern Philologen ergänzten ἐνεκα oder χάριν, was aber nicht nothwendig ist (vgl. Win. Gram. §. 45. 4). — Die Worte ἐν κεφαλίδι... ἐμοῦ sind als

Parentthesen zu fassen und entsprechen dem hebräischen **בְּמִגְלֵת סֵפֶר כְּתוּב עָלַי**, „in der Buchrolle ist es mir vorgeschrieben.“ Unter „Buchrolle“ haben wir dann zunächst das Gesetzbuch, den Pentateuch, zu verstehen. In dem Munde Davids haben also diese Worte den Sinn: „Siehe ich komme, o Gott, deinen Willen zu thun, wie es mir im Gesetzbuche vorgeschrieben ist.“ Da nun aber die LXX das hebräische **עָלַי** mit *περὶ ἐμοῦ* übersetzt, so lag es nahe bei der Anwendung, die unser Verfasser von der Stelle auf Christum macht, diese Worte auf die alttestamentlichen Weissagungen vom Messias überhaupt zu beziehen. Und von diesen Weissagungen des A. T. müssen hier diese Worte verstanden werden. *κεφαλὴς* bezeichnet eigentlich das „Knöpfchen“ an dem Stabe, um den das Buch gerollt wurde, dann die „Rolle“ selbst. Die LXX übersetzt das hebräische **מִגְלָה**, volumen, gewöhnlich durch *κεφαλὴς*. *ὦ Θεός* ist Vocativ, wie oben 1, 8. Vgl. Winer §. 29, 1.

B. 8 f. Hier gibt der h. Verfasser einen kurzen Commentar zu der angeführten Psalmstelle, die er fortan ganz als Worte Christi betrachtet. Er zerlegt die ganze Stelle ihrem Hauptinhalte nach in zwei Theile, stellt diese einander gegenüber und zieht dann daraus den Schluß: „Indem er zuerst sagt: „„Opfer und Gaben und Brand- und Sündopfer hast du nicht gewollt noch Gefallen daran gehabt““ — dergleichen nach dem Gesetze dargebracht werden — spricht er dann: „„Siehe ich komme, deinen Willen zu thun.““ Er hebt das Erste auf, um das Zweite zu sehen.“ Der Sinn ist: Indem Christus in dem ersten Theile der Stelle sage, Gott wolle keine Opfer und Gaben, keine Brand- und Sündopfer, und hierunter nur die alttestamentlichen Opfer verstanden werden können, indem er dann in dem zweiten Theile das Opfer seines Willens anbiete, so erhelle daraus, daß Christus die alttestamentlichen Opfer aufhebe, und an deren Stelle das Opfer seines Willens setze. Mit andern Worten: die volle Erfüllung des göttlichen Willens durch Christum setzt die Aufhebung der Gültigkeit der alttestamentlichen Opfer nothwendig voraus.

B. 10. „Und in diesem Willen sind wir geheiligt durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi ein für alle Mal.“ Die Präposition *ἐν* drückt hier die *causa efficiens*, das *διὰ* aber die *causa meritoria* aus. Wie überhaupt im N. T. das ganze Erlösungswert auf den Vater zurückgeführt wird (vgl. Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Eph. 1, 4—10), so auch hier. Der letzte Grund unserer Rechtfertigung und Heiligung liegt in dem Willen des Vaters. Indem Christus diesen Willen seines himmlischen Vaters zu dem seinigen machte, und im Gehorsam sich selbst (hier: „seinen Leib“ in Beziehung auf die Psalmstelle) darbrachte, hat er uns ein für alle Mal die Heiligung erworben. *ἐφ' ἅπας* gehört zu *ἡγιασμένοι* und ist nur des Nachdrucks wegen ans Ende gesetzt. Wenn es zu *προσφορὰς* gezogen werden sollte, wie Einige wollen, so müßte wohl der Art. *τῆς* wiederholt sein.

B. 11 ff. Das B. 10 Gesagte wird hier weiter erörtert. Das einmalige Opfer Christi wird nochmals mit den jüdischen immerfort sich wiederholenden Sündopfern verglichen und dann gezeigt, wie die durch das einmalige Opfer Christi für immer vollbrachte Heiligung der Menschen zusammenstimme mit der bereits oben (8, 8—12) aus Jeremias angeführten Verheißung des N. B. „Jeglicher Priester nämlich steht täglich im Dienste, und bringet oftmals dieselben Opfer dar, welche niemals Sünden hinwegzunehmen vermögen. Dieser hingegen, nachdem er ein Opfer für Sünden dargebracht, hat sich für immer gesetzt zur Rechten Gottes, fortan erwartend bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden. Denn durch ein Opfer hat er für immer vollendet, welche geheiligt werden.“ — Da hier kein neuer Gedanke hinzugefügt, sondern bloß das vorher Gesagte erläutert wird, so nehmen wir das *καί* am besten in der Bedeutung von „nämlich.“ Die L. A. schwankt hier zwischen *ἱερεὺς* und *ἀρχιερεὺς*, da die äußern Zeugnisse für beide Lesarten fast von gleichem Gewichte sind und auch die innern Gründe hier keinen Ausschlag geben. Denn es ist ebenso wahrscheinlich, daß man wegen des *καὶ ἡμέραν*

daß ἀρχιερεύς in ἱερεύς verwandelte, als daß man nach der Analogie von 5, 1 und 8, 3 ἱερεύς in ἀρχιερεύς veränderte. Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten im Grunde derselbe. Denn lesen wir ἀρχιερεύς, so müssen wir den Hohenpriester wegen des καὶ ἡμῶν als den Repräsentanten der ganzen Priesterschaft fassen. Lesen wir aber ἱερεύς, so müssen wir dieses Wort kollektivisch fassen und ebenfalls von der ganzen Priesterschaft überhaupt, den Hohenpriester eingeschlossen, verstehen. Die beiden BB. 11 und 12 stehen im fortwährenden Gegensatz. Dem ἑστῆναι steht zuerst das ἐκάθισεν gegenüber: der alttestamentliche Priester stand beim Tempeldienste, und drückte durch dies Stehen sein Verhältniß als das eines Dieners aus; Christus aber sitzt als Herrscher. Ferner steht dem καὶ ἡμῶν das εἰς τὸ διηνεχές, welches wir am besten zu ἐκάθισεν ziehen, entgegen: die alttestamentlichen Priester standen täglich von Neuem; Christus aber hat sich bleibend gesetzt. Endlich bildet τὰς αὐτὰς einen Gegensatz zu μίαν... die jüdischen Priester brachten oftmals dieselben Opfer dar; Christus aber hat ein Opfer dargebracht, welches für immer genügt. — B. 13. In den Worten: „bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden“, liegt eine Anspielung auf die bekannten Worte des Ps. 109 (110), 1. Christus ist mit seinem einen Opfer in das himmlische Heiligthum eingetreten, und hat sich dort als fortwährender Hoherpriester und Mittler der Menschen zur Rechten Gottes gesetzt, um fortan die Früchte seines einen Opfers Allen zuzuwenden und Alle im Glauben sich zu unterwerfen. Ist dieses geschehen, hat er alle seine Feinde unterworfen und alle widerstrebenden Mächte und zuletzt auch den Tod vernichtet, dann wird auch sein Mittleramt aufhören, und Gott der Vater wird wieder, wie der Apostel 1. Kor. 15, 28 sagt, „Alles in Allem“ sein, d. i. das Reich des Erlösers wird dann aufhören und das Reich Gottes wieder eintreten.

B. 14. Das γὰρ bezieht sich auf das εἰς τὸ διηνεχές ἐκάθισεν B. 12, welches hier näher begründet wird: Christus sitzt fortwährend zur Rechten des Vaters und hat nicht nöthig, wie die irdischen Priester, aus dem himmlischen Heiligthume wieder herauszutreten, um dann von Neuem wie-

der mit seinem Blute hineinzugehen, „denn durch ein Opfer hat er Alle, welche je geheiligt werden, vollendet“, und an uns liegt es nun, die Früchte dieses einen und für immer gültigen Opfers uns anzueignen. — Das Particip. Präsens *ἀγιαζομένων* bezeichnet die beständige Fortdauer und umfaßt alle Zeiten: Alle, die je geheiligt sind und geheiligt werden, sind und werden dies nur durch das eine Veröhnungsoffer Christi.

B. 15 ff. Daß das eine Opfer Christi für immer genüge, wird hier zuletzt noch aus dem bereits oben 8, 8—12 angeführten Ausspruch des Propheten Jeremiaß 31, 31—34 nachgewiesen. „Zeuge ist uns aber auch der h. Geist. Denn nachdem er gesagt hat: „„Das ist der Bund, den ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen““, spricht der Herr: „„Geben werde ich meine Gesetze in ihre Herzen, und auf ihr Inneres werde ich sie schreiben; und ihrer Sünden und ihrer Ungerechtigkeiten werde ich nicht mehr gedenken.““ In dem *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* wird der folgende Ausspruch auf seine letzte Quelle zurückgeführt. Der Verfasser zerlegt die Weissagung in zwei Theile; allein die Interpreten sind nicht einig, was zum ersten und was zum zweiten Theile gehöre. Da der B. 17 den eigentlichen Gedanken, worauf es hier ankommt, enthält, und das *λέγει κύριος* auch beim Propheten steht, so lassen Einige den zweiten Theil erst mit B. 17 beginnen und ergänzen davor ein *ὑστερον λέγει* oder *τότε εἶρηκεν*, was wirklich mehrere jüngere Handschriften lesen. Allein da das *διδούς νόμους*... schon zur Charakterisirung des N. B. gehört, so ist es besser mit *λέγει κύριος* den zweiten Theil zu beginnen und anzunehmen, daß der Verfasser diese Worte als eigene Citationsformel gebraucht.

B. 18. Hier der Schluß aus B. 17: „Wo aber Vergebung derselben, da findet kein Opfer für Sünde mehr Statt“ d. h. hat Gott, wie der Prophet sagt, unsere Sünden vergessen, so hat er sie auch vergeben. Wo aber die Sünden vergeben sind, da hört die fortwährende Sühne von selbst auf. *τούτων* bezieht sich auf das vorhergehende *ἁματιῶν* und *ἀνομιῶν*.

Hiermit schließt der erste Haupttheil unsers Briefes. Der h. Verfasser hat jetzt seinen dogmatischen Beweis vollendet, hat gezeigt, daß der neue Bund rücksichtlich seines Mittlers, seines Hohenpriesters, seiner Cultusstätte und seines Opfers weit über den alten Bund erhaben sei. Auch Theodoret schließt hier den zweiten Tomus seines Commentars, und Theophylakt sagt an dieser Stelle: ἀναπαύει μὲν τὸν δογματικὸν λόγον διδούς ἀναπαύσαι τῷ ἀκροατῇ, εἰς τὸ ἡθικόν δὲ μεταβαίνει εὐκαιρότατα.

Zweiter, paränetischer Theil.

(10, 19 — 13, 25.)

Der paränetische Theil des Briefes an die Hebräer, der sich enge an die vorhergehende dogmatische Erörterung anlehnt und fortwährend darauf zurückblickt, beginnt mit der Ermahnung zum treuen Festhalten am Glauben und an dem Bekenntnisse der christlichen Hoffnung. Um aber dieser Ermahnung mehr Kraft und Nachdruck zu geben, weist der h. Verfasser seine Leser noch einmal, wie oben 6, 7 ff., hin auf das furchtbare Gericht, welches unfehlbar denjenigen treffen werde, der freiwillig gegen die erkannte Wahrheit sich verstocke und vom Glauben abfalle. Er erinnert sie dann an den Leidenskampf, den sie bereits in der ersten Zeit ihrer Bekehrung zum Christenthume rühmlichst durchgekämpft haben; sie dürfen also auch für die kurze Zeit, die noch zum Kampfe übrig ist, den Muth nicht sinken lassen hinblickend auf den herrlichen Lohn, der ihrer wartet. Denn feige Zaghastigkeit führt zum Verderben, unerschütterlicher Glaube aber zum glorreichen Heile. Sofort geht der h. Verfasser dazu über, das eigentliche Wesen des Glaubens in wenigen aber treffenden Zügen zu charakterisiren, um daran die Erinnerung an die Glaubenshelden des alten Bundes zu knüpfen. An dem Beispiele ihrer Väter sollen sie lernen, was es heiße, fest an Gott glauben und in aller Leidensnoth auf ihn allein vertrauen. Jenen tapfern Zeugen der Vorzeit sollen sie an Glaubensmuth gleichzukommen suchen, mit gleicher Ausdauer sollen sie ausharren in dem Kampfe, der auch ihnen noch bevorsteht. Besonders aber müssen sie hinblicken auf Christus, das höchste Muster der Geduld, und wohl bedenken, daß alle Leiden, die uns hienieden treffen, in der

Hand Gottes Mittel sind zu unserm Heile und sichere Zeichen seiner väterlichen Liebe gegen uns. Nachdem der h. Verfasser dann noch einmal auf die Furchtbarkeit des Abfalls vom Glauben hingewiesen hat, fügt er einige specielle Ermahnungen zur Bruderliebe, zur Gastfreundschaft, Keuschheit u. s. w. hinzu. Persönliche Nachrichten, Segenswünsche und Grüße bilden den Schluß des Ganzen.

§. 10. Ermahnung zum festen Glauben und Warnung vor Abfall.

10, 19 — 39.

B. 19—25. „Da wir nun, Brüder, Zuversicht haben auf den Eingang in's Allerheiligste mit dem Blute Jesu, welchen er uns eingeweiht hat als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang d. i. durch sein Fleisch, und einen großen Priester über das Haus Gottes, so laßet uns hinzutreten mit wahrhaftem Herzen in der Fülle des Glaubens, besprengt an den Herzen und gereinigt vom bösen Bewußtsein und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser; laßet uns festhalten das Bekenntniß unserer Hoffnung unbeugsam (denn treu ist der, welcher die Verheißung gegeben hat) und uns einander ansehen zur Anreizung zur Liebe und zu guten Werken, indem wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie Etlicher Gewohnheit ist, sondern uns ermahnen, und das um so mehr, als ihr den Tag nahen sehet.“ — Durch die Partikel οὖν wird diese Ermahnung enge an die vorhergehende Lehre vom Opfer Christi angeschlossen (vgl. 4, 14). Der Genitiv τῶν ἁγίων steht auch hier wie 9, 8 statt: εἰς τὰ ἅγια. Unter τὰ ἅγια ist aber auch hier wieder das Allerheiligste d. i. der Himmel zu verstehen. Daß ἐν τῷ αἵματι Ἰησοῦ kann zuerst mit παρρησίαν ἔχοντες verbunden werden; dann ist der Sinn: da wir wegen des einmal für uns vergossenen Blutes Christi die Zuversicht haben, in das Allerheiligste einzutreten, da unsere Zuversicht in dem Blute Christi gegründet ist... Bes-

fer ist es jedoch, den Ausdruck mit εἴσοδος zu verbinden; dann liegt darin wiederum eine Anspielung auf den alttestamentlichen Opferkultus. Wie im A. B. der Hohepriester nicht ohne Blut in's Allerheiligste treten durfte (9, 7), so dürfen auch wir nicht ohne Blut uns dem wahren Gnaden-throne Gottes nahen. Anstatt aber, daß der jüdische Hohepriester mit fremdem Blute, mit Thierblut, eintrat, gehen wir ein mit dem kostbaren Blute Christi, welches er uns geschenkt hat, und welches wir im Glauben und in dem allerheiligsten Messopfer zu dem Unsrigen machen. Mit diesem Blute können wir in gläubiger Zuversicht in das himmlische Heiligthum eintreten. — V. 20. Das Relat. ἣν bezieht man am natürlichsten auf das vorhergehende εἴσοδος, „Eingang“; jedoch kann man es auch, wie die Vulgata thut, mit dem folgenden ὁδόν verbinden: „welchen Weg, den neuen und lebendigen, er uns geweiht hat“ . . .; oder noch deutlicher kann man es mit Erasmus so übersetzen: ea via, quam dedicavit nobis recentem ac viventem. Ueber ἐγκαινίζειν vgl. 9, 18. πρόσφατος von πρό und σφάζω oder σφάττω heißt eigentlich „kurz zuvor, frisch geschlachtet“; dann überhaupt „neu, frisch“; vom Wege gebraucht bezeichnet es einen noch unbetretenen, eben erst geöffneten Weg. Christus ist unser Vorgänger und Führer geworden, er hat uns den Weg zum Himmel, der seit dem Sündenfalle verschlossen war, wieder geöffnet und durch sein Blut ihn eingeweiht; er ist selbst der Erste darauf gewandelt. Daß der h. Verfasser hier das ungewöhnliche Wort πρόσφατος und nicht etwa νέος gebraucht, ist gewiß nicht ohne Bedeutung. Wahrscheinlich liegt darin eine Anspielung auf den Tod, durch welchen Christus selbst für uns zu einem neuen Wege wurde. — Das ζῶσαν ist nicht gleichbedeutend mit ζωοποιῶσαν „zum Leben führend“ oder mit μένουσαν „bleibend“, wie es der h. Chrysostomus nimmt, sondern behält hier seine ursprüngliche Bedeutung „lebendig.“ Christus, der da bleibt Hohepriester in Ewigkeit, ist selbst der Weg, auf welchem wir in das himmlische Allerheiligste eintreten; denn er sagt selber von sich Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ Vor διὰ τοῦ καταπετάσματος können wir der Deutlichkeit halber

ἄγωνεον ergänzen: „der da führt durch den Vorhang...“
 Christ Fleisch d. i. sein Leib wird hier der Vorhang vor dem himmlischen Allerheiligsten genannt, wiederum in Beziehung auf das jüdische Heiligthum. Wollte nämlich der jüdische Hohenpriester in's Allerheiligste eintreten, so mußte zuerst der Vorhang weggenommen werden, um den Weg zum Gnadenstuhle frei zu machen. Ebenso mußte bei unserm Hohenpriester, bei Christus, bevor er in's wahrhafte Allerheiligste eingehen konnte, die sinnliche Hülle, welche seine Gottheit barg, sein Fleisch, weggenommen werden. Daher zerriß auch nach Matth. 27, 51 der Vorhang vor dem abbildlichen Allerheiligsten des Tempels, um anzuzeigen, daß jetzt auch der Vorhang vor dem urbildlichen Allerheiligsten, dem Himmel, nämlich das Fleisch Christi, gleichsam zerrissen und somit unserm Hohenpriester und mit ihm uns Allen der Eingang in dasselbe geöffnet sei. Aber dieser Eingang geht für Alle doch immerhin noch durch sein Fleisch; Christi verklärte Menschheit ist noch immer der wiewohl geöffnete Vorhang, durch welchen allein wir uns der Gottheit nahen können. Daraus folgt für das praktische Leben der wichtige Grundsatz, daß jene Ascese, welche will, daß wir den Menschen in Christo ganz außer Acht setzen und uns unmittelbar in die Gottheit versenken sollen, eine durchaus falsche ist. — V. 21. ἱερέα μέγαν ist hier nicht = ἀρχιερέα, sondern μέγας soll die Erhabenheit des neuteamentlichen Hohenpriesters ausdrücken (vgl. 4, 14). Unter οἶκος τοῦ Θεοῦ ist hier nicht, wie oben 3, 2, die Gesamtheit der Gläubigen, welche gleichsam die Familie Gottes bilden, die Kirche, zu verstehen, sondern das himmlische Heiligthum, das eigentliche בית יהוה, über welches Christus als Hohenpriester waltet, wie der jüdische Hohenpriester über die abbildliche Wohnung Gottes, das h. Gezelt. So Theophylakt. — V. 22. Zu dem προσερχώμεθα ist entweder nach 7, 25 τῷ Θεῷ oder nach 4, 16 τῷ Θρόνῳ τῆς χάριτος zu ergänzen: „Lasset uns hinzutreten zu Gott oder zu seinem Gnaden-throne.“ Uebrigens entspricht das προσέρχασθαι sowie das gleichbedeutende ἐγγίξαι ganz dem hebräischen Worte בקר, welches der terminus solennis war für das Hinzutreten zum Heiligthume mit Opfern. Auch hier müssen wir also das

Wort von dem Hinzutreten mit dem Opfer Christi, dem einzigen Opfer, welches der Christ hat, verstehen. Zu dem himmlischen Heiligthume dürfen wir aber mit dem Opfer Christi nur hinzutreten: 1) *μετὰ ἀληθινῆς — πίστεως*. Die *ἀληθινὴ καρδία* bildet den direkten Gegensatz zur *ὑπόκρισις*, Heuchelei, und bezeichnet die in sich wahre, aufrichtige und einfältige Gesinnung, die mit der Armuth im Geiste d. i. mit der Demuth genau zusammenhängt. Die *πληροφορία πίστεως* bezeichnet aber den vollen, festen und unerschütterlichen Glauben, wodurch wir das Opfer Christi uns aneignen. Wir sollen hinzutreten 2) *ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας* und *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ*. Wir ziehen hier am besten beide Participia zu dem Verbum *προσερχώμεθα* und nicht das *καὶ λελουμένοι* zu dem folgenden *κατέχωμεν*, wozu man durch die Versabtheilung verführt werden könnte. Die Construction *ῥεραντισμένοι* mit *ἀπὸ* ist eine *constructio praegnans*. In dem Verbum *ῥαντίζειν* liegen die beiden Begriffe „besprengen“ und „durch Besprengung reinigen.“ Also: „besprengt an den Herzen und gereinigt vom bösen Bewußtsein“ d. i. vom Bewußtsein der Sünde. Uebrigens spielt der h. Verfasser hier an auf die Reinigung der levitischen Priester, welche mit Blut und Wasser geschah. Mit Blut wurden Aaron und seine Söhne bei ihrer ersten Einweihung zum Dienste besprengt (vgl. 2. Mos. 29, 21; 3. Mos. 8, 30). So sind auch wir geistig gereinigt durch die innerliche Besprengung mit dem Blute Christi, welche dadurch geschieht, daß wir unsere Sünden erkennend, bereuend und beichtend mit Glauben in den Kreuzestob Christi eingehen. Ferner mußten die alttestamentlichen Priester, so oft sie ins Heiligthum gingen, an Händen und Füßen gewaschen sein (2. Mos. 30, 20 ff. 40, 30 ff.); namentlich mußte der Hohenpriester am großen Versöhnungstage, ehe er ins Allerheiligste ging, seinen Leib in Wasser baden (3. Mos. 16, 4). So müssen auch im N. B. diejenigen, welche sich Gott nahen wollen, gewaschen sein mit reinem d. i. reinigendem Wasser durch das Bad der Wiedergeburt, durch die Taufe. — B. 23. 24. Mit der Einfalt und Reinheit des Herzens und mit dem festen Glauben verbindet der h. Verfasser hier 3)

die unerschütterliche Hoffnung und die thätige Liebe und hat so den ganzen Kreis der christlichen Grundtugenden genannt. Ueber ὁμολογία τῆς ἐλπίδος bemerkt Estius richtig: confessionem spei vocat ipsam fidei confessionem; non quod fidem cum spe confundat, sed quia, qui in baptismo fidem confitetur, simul etiam profiteatur ea, quae sperat, nempe remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. In der Parenthese πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγελιάμενος wird das ἀκλινη begründet. Unsere Hoffnung soll unerschütterlich und unbeugsam sein; denn ihr Grund ist die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes, die nicht wankt. Der h. Verfasser ermahnt seine Leser, daß sie sich gegenseitig zur Liebe und zu guten Werken, welche die Früchte der Liebe sind, anregen sollen; ein heiliger Wettstreit in der thätigen Liebe soll sich unter ihnen kundgeben, damit so der Eine durch das Beispiel des Andern entzündet werde. (παροξυσμός kommt sonst im N. T. nur in dem schlimmen Sinne von „Erbitterung“ vor; vgl. Apstg. 15, 39 und das Zeitw. 1. Kor. 13, 5.) Zu diesem Behufe empfiehlt er ihnen dann B. 25 den Besuch der gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen und die brüderliche Ermahnung. Das ἐπισυναγωγή versteht man nämlich mit den griechischen Interpreten am besten von den gottesdienstlichen Versammlungen, in welchen die gegenseitige Ermunterung zur Liebe und zu guten Werken am besten stattfinden konnte. Die meisten lateinischen Exegeten nehmen ἐπισυναγωγή (Vulg. collectio) von der christlichen Gesellschaft d. i. von der Kirche überhaupt, und fassen dann das Ganze wegen des Folgenden als eine Warnung vor Abfall von der Kirche. Allein zu dieser Erklärung paßt weder das ἐαυτῶν (aggregationem nostri mutuam, Erasmus) noch auch das καθὼς ἔθος τισίν, denn der Abfall von der Kirche kann doch wohl nicht zur Gewohnheit werden. Auch läßt sich die erste Erklärung ganz gut mit der folgenden Warnung vor Abfall vereinigen. Denn aus der Lässigkeit im Besuche des Gottesdienstes konnte gar leicht zuletzt förmlicher Abfall vom Glauben entstehen. Der h. Verfasser will, die Leser sollen um so mehr sich gegenseitig ermuntern und ermahnen, „als sie den Tag herannahen sehen.“ Unter ἡμέρα können wir

hier nur den Tag der Wiederkunft des Herrn zum Gerichte verstehen, welcher Tag im N. T. *ἡμέρα κυρίου* oder *ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, oder auch wie hier bloß *ἡμέρα* genannt wird (vgl. Joh. 8, 56; 1. Kor. 3, 13). Bei den großen Fortschritten, welche das Christenthum in den ersten Zeiten machte, und bei ihrer glühenden Sehnsucht nach dem Heilande, dachten die ersten Christen den Tag der Wiederkunft des Herrn als nahe bevorstehend. Und da damals vor dem letzten Kriege das jüdische Land von so manchen Trübsalen heimgesucht wurde, da überall Aufstände und Unruhen ausbrachen, von denen auch die Gläubigen viel zu leiden hatten, so erblickten diese darin die Vorzeichen des letzten Gerichts; sie glaubten in diesen Erscheinungen jene Zeichen der Zeit zu sehen, von denen der Herr Matth. 24, 33 vorausgesagt hatte, daß sie seiner Wiederkunft vorhergehen würden. Hierauf bezieht sich das *βλέπετε ἐγγίζουσιν*.

B. 26 ff. Bei der vorhergehenden Warnung vor Laueheit im Besuche der gottesdienstlichen Versammlungen dachte der h. Verfasser an die Möglichkeit, daß diese Laueheit Manche sogar bis zum Abfalle vom Glauben führen könnte. Deshalb weist er noch einmal seine Leser hin auf die schrecklichen Folgen, welche eine Verstockung gegen die erkannte Wahrheit nach sich ziehe: „Denn wenn wir vorsätzlich sündigen, nachdem wir die Erkenntniß der Wahrheit empfangen haben, so bleibt für Sünden kein Opfer mehr; vielmehr eine schreckliche Erwartung des Gerichts und Grimm des Feuers, welches die Widersacher verzehren wird.“ Diese Stelle ist ganz ähnlich der oben 6, 4—8 bereits vorgekommenen. Beide Stellen ergänzen und erläutern sich gegenseitig. Bei dem *ἀμαρτανόντων ἡμῶν* denkt der Verfasser nicht an Sünde überhaupt, sondern an die Sünde κατ' ἐξοχὴν, nämlich den Abfall vom Christenthume. Der Hauptnachdruck liegt hier auf *ἐκουσίως* und *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*. Ersteres bezeichnet: „vorsätzlich“ d. i. mit vollem Bewußtsein und voller Freiheit; Letzteres aber: gegen besseres Wissen und gegen die innere volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums. Das *μετὰ τὸ λαβεῖν* erhält seine nähere Exposition 6, 4 und 5

in den Worten: τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας . . . αἰῶνος. Dem dortigen ἀδύνατον πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετένοιαν entspricht hier das οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία. Wie wir aber dort bemerkten, daß die Unmöglichkeit der Wiedererneuerung solcher Menschen, welche die Gnade und Wahrheit des Christenthums einmal in sich erfahren haben und dann wieder abgefallen sind, weder der Allmacht Gottes noch auch der Macht der Kirche, alle Sünden zu vergeben, widerspreche, sondern der Grund hiervon lediglich in den Menschen selbst liege, die sich gegen die Wirkungen der Gnade verschließen und verhärten; ebenso ist es auch hier. Der Grund, warum es für solche, die vorsätzlich nach erkannter Wahrheit vom Glauben abfallen, kein Opfer mehr gibt, liegt nicht in der Unwirksamkeit des einen Opfers Christi, denn dies genügt für alle Sünden; sondern in den Menschen selbst. Der Früchte des Opfers Christi kann Niemand theilhaftig werden, als nur derjenige, welcher mit reumüthigem und gläubigem Herzen in das Opfer Christi eingeht und sich dasselbe aneignet. Es liegt aber eben in der Natur der hier beschriebenen Sünde, daß der Mensch, der sie begeht, dies nicht will. In seinem freiwilligen Abfall vom Glauben liegt eben eine thatsächliche Verachtung des Opfers Christi. Wir lesen 4. Mos. 15, 27 folgende Verordnung, die unser h. Verfasser gewiß hier im Auge gehabt hat: „Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen (כִּשְׁגָּגָה d. i. aus Unwissenheit, Schwachheit, Uebereilung; LXX ἀκουσίως), so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer . . . Wer aber sündigt mit aufgehobener Hand (בְּיָד מְרֻבָּה d. i. mit Frevel, vollem Bewußtsein und Ueberlegung = ἐκούσιως), der lästert Jehova, und diese Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke.“ Wie es also im A. B. für die ganz vorsätzlichen frevelhaften Sünden kein Sündopfer mehr gab, weil derjenige, der sie beging, von Jehova abfiel und von seinem Bunde sich freiwillig ausschloß, so ist es auch hier. Wer vorsätzlich vom Glauben und damit auch von der Kirche, in welcher Christus und sein Erlösungsoffer sich fortsetzt, abfällt, für den gibt es kein Opfer mehr, welches seine Sünden tilgen könnte. Im Grunde sagt also unser Verfasser hier nichts Anderes, als was wir durch den Satz: Extra

ecclesiam nulla salus ausdrücken. — B. 27. Zu dem *ποβερά δὲ ἐκδοχή* ist aus dem Vorhergehenden *ἀπολείπεται* zu ergänzen. *τίς* bei Adjektiven der Qualität und Quantität dient häufig zur Verstärkung, indem es gleichsam das Unausprechliche bezeichnet. So auch hier *ποβερά δὲ τίς ἐκδ.* eine recht oder gar furchtbare Erwartung. (Win. Gram. S. 25. 2. c.) Der h. Verfasser sagt hier nicht: „wohl aber bleibt übrig ein gar furchtbares Gericht“, sondern „eine gar furchtbare Erwartung des Gerichts.“ Durch diese subjektive Wendung will er ausdrücken, daß derjenige, welcher gegen sein besseres Wissen und Gewissen vom Glauben abfalle, in dem Bewußtsein seines Frevels bereits den Schrecken des künftigen Gerichts in sich trage, in dem nahenden Wurm seines Gewissens bereits einen Vorgeschmack habe von jener ewigen Qual, die seiner wartet. Das *πυρός ζῆλος* übersetzen Einige durch „Feuereifer“ und verstehen dies vom Zorne Gottes, der über die hartnäckigen Sünder dereinst losbrechen wird. Nach dieser Fassung läge der Hauptbegriff in *ζῆλος* und der Genitiv *πυρός* hätte nur adjektivische Bedeutung. Da aber das folgende Particip *μέλλων* sich grammatisch nicht nach *ζῆλος*, sondern nach *πυρός* richtet, so erhellt daraus, daß der Hauptbegriff in diesem Worte liegt. Es ist also darunter das höllische Feuer zu verstehen, dem in rhetorischer Personifikation „Eifer“ oder „Grimm“ zugeschrieben wird, um die Heftigkeit desselben zu bezeichnen.

B. 28. 29. „Hat Jemand das Gesetz Moses aufgehoben, so stirbt er ohne Erbarmen bei zwei oder drei Zeugen: einer wie viel schlimmern Strafe, meint ihr, wird der werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Bundes, worin er geheiligt ward, unrein geachtet und den Geist der Gnade gehöhnt hat?“ Der h. Verfasser macht hier wieder seinen gewöhnlichen Schluß a minori ad maius, und der Sinn dieser beiden BB. ist kurz der: Wenn schon der Abfall vom N. B. den körperlichen Tod nach sich zog, um wieviel schärfer wird der Abfall vom N. B. bestraft werden. In dem *δοκεῖτε* appellirt der Verfasser an das eigene Urtheil der Le-

fer. — V. 28 hat der Verfasser ohne Zweifel die Verordnung 5. Mos. 17, 2—7 im Auge, wornach der Götzendiener, also der von Jehova und seinem Gesetze völlig Abgesallene, auf Aussage zweier oder dreier Zeugen zum Thore hinausgeführt und dort gesteiniget werden sollte. Das ἀπερτίσας hat die Vulgata richtig durch irritam faciens gegeben; denn es ist hier nicht von einer einzelnen Uebertretung eines speciellen Gesetzes die Rede, sondern von der Aufhebung des ganzen Gesetzes, welche durch Abfall von Jehova und seinem Bunde geschah. — V. 29 sagt der Verfasser nicht: „einer um wie viel schlimmeren Strafe wird derjenige werth geachtet werden, welcher vom N. B. abfällt“; sondern um seine Leser noch nachdrücklicher vom Abfalle abzuschrecken, legt er ihnen auseinander, was thatsächlich in einem solchen Abfalle liege. Wer vorsätzlich vom Glauben und von der Kirche abfällt, der tritt a) den, der in der Kirche sich fortsetzt, mit Füßen d. h. er behandelt ihn als eine unbrauchbare Sache, die man wegwirft und mit Füßen tritt. Und der, den er so auf's Aeußerste verschmäht und verhöhnt, ist der Sohn Gottes selbst. Celsus: Extremi contemptus iudicium est, conculcare quempiam; infandi autem sceleris, id committere in filium Dei. Statt καταπατεῖν steht in der Parallelstelle 6, 6 παραδειγματίζειν. — Wie der A. B. durch Thierblut, so ist der N. B. eingeweiht durch das Blut Christi, welches, selbst heilig, die Kraft hat, den Menschen zu heiligen. Wer also von diesem Bunde abfällt, der zeigt b) durch die That, daß er dieses Blut Christi für ein gemeines, wie jedes andere, und für unkräftig zur Heiligung halte, da er doch selbst dadurch geheiligt ist. — Wer nach einer vollen Erkenntniß der Wahrheit vom Glauben abfällt, der verhöhnt endlich c) den Geist der Gnade d. i. den h. Geist, der da ist der Spender der Gnade, welche Christus uns erworben hat. Denn zu einer wahren und lebensvollen Erkenntniß der christlichen Wahrheit kann der Mensch nur gelangen, wenn der h. Geist ihn erleuchtet, wenn das äußere Wort der Kirche durch das innere Zeugniß des h. Geistes besiegelt wird. Wer also nach erkannter Wahrheit gegen dies innere Zeugniß des h. Geistes vom Glauben abfällt, der verhöhnt diesen h. Geist,

zeigt ihn gleichsam der Lüge, begeht somit eine Sünde wider den h. Geist; und von dieser Sünde sagt unser Heiland, daß sie weder in diesem noch im andern Leben vergeben werden.

B. 30 „Denn wir kennen ja den, der gesagt hat: „„Mein ist die Rache, ich will vergelten““; und wiederum: „„der Herr wird sein Volk richten.“““ Zur Begründung der im vorigen B. angedroheten Strafe werden hier zwei Aussprüche der h. Schrift angeführt. Der Verfasser leitet diese Aussprüche ein mit den Worten: οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα, und deutet damit auf die Erfahrungen früherer Zeit hin, welche bereits bewährt haben, daß Gott seine Aussprüche erfüllt (vgl. 2, 2. Gal. 6, 7). Die erste Stelle ist aus 5. Mos. 32, 35, aber weder genau nach dem Urtexte noch auch nach der LXX, sondern frei citirt; ihr Sinn ist: Mir steht es zu, zu strafen, und ich werde die Strafe ausführen. Daß λέγει κύριος, was Lachmann hinter ἀναποδώσω aufgenommen hat, fehlt in mehreren Handschriften und auch in der Vulgata, und ist wahrscheinlich aus Röm. 12, 19, wo eben dieselbe Stelle mit den nämlichen Worten citirt wird, herübergenommen. Die zweite Stelle findet sich gleich nach der vorhergehenden 5. Mos. 32, 36. Daß κρινεῖ, hebräisch כִּי־יִשְׁפֹּט, nehmen Estius u. A. in dem Sinne von „Recht schaffen“: Gott wird seinem Volke gegen seine Widersacher Recht schaffen. Allein auch die erste Bedeutung „richten“ gibt hier einen guten Sinn und paßt besser zum ganzen Zusammenhang: Auch über die Genossen seines eigenen Volkes wird Gott Gericht halten und diejenigen ausscheiden, welche demselben nicht wahrhaft angehören.

B. 31. Der h. Verfasser schließt seine Warnung vor Abfall vom Glauben mit dem ernststen Ausrufe: „Schrecklich ist's, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen!“ Τῶντος steht hier wieder, wie 3, 12, mit besonderm Nachdrucke. Der menschliche Richter kann höchstens mit dem Tode bestrafen, und kann seine Strafe nicht über den Tod hinaus ausdehnen; Gott aber als der ewig Lebende kann ewig bestrafen. Daher sagt auch der Heiland beim Luk. 12, 4. 5: „Fürchtet euch nicht vor denen, welche

den Leib tödten, und darnach nichts mehr thun können. Fürchtet den, welcher, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat, in die Hölle zu werfen." Wenn nun David 2. Kön. 24, 14 sagt: „Besser ist es, daß ich falle in die Hände Gottes, als in die Hände der Menschen“, so widerspricht dies unserer Stelle nicht. Denn David sprach diese Worte im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, die dem bußfertigen Sünder eine sichere Zufluchtsstätte ist; hier aber ist die Rede von verstockten Sündern, welche der unerbittlichen Gerechtigkeit Gottes anheimfallen.

V. 32 ff. Ganz ähnlich wie der h. Verfasser 6, 10 von dem schneidendsten Ernste zur sanftesten Milde übergeht, geht er auch hier in rascher Wendung von der ernststen Warnung vor Abfall dazu über, seine Leser auf ihre frühern Beweise von Standhaftigkeit und Liebe zurückzuweisen, um sie so zum muthigen Festhalten am Glauben zu ermuntern. Die ganze Wendung zeugt von dem feinen, psychologischen Takte unsers Verfassers. „Erinnert euch aber der frühern Tage, in welchen ihr nach eurer Erleuchtung großen Leidenskampf bestanden habet, indem ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale zum Schauspiel wurdet, theils Solchen, denen es also ging, Theilnahme bewiesen habet.“ — Bei der Erinnerung an die Leiden und Drangsale, welche die Leser in der ersten Zeit nach ihrer Erleuchtung d. i. nach ihrer Befehrung zum Glauben erduldet haben, hat der Verfasser wohl die ersten Christenverfolgungen im Auge, wie sie nach der Steinigung des Stephanus von Zeit zu Zeit in Jerusalem und in der Umgegend ausbrachen. — V. 33. τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ „theils — theils“ ist klassisch, kommt aber im N. T. nur hier vor. Θεατροῖζειν oder gewöhnlich ἐκθεατροῖζειν eigentlich: „auf's Theater bringen“, dann: „der öffentlichen Beschimpfung Preis geben.“ Vgl. 1. Kor. 4, 9: Θέατρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ. — Wie die Leser ihre Theilnahme gegen Andere bewiesen, und worin ihre Leiden und Drangsale zum Theile bestanden haben, sagt der folgende V. 34: „Denn ihr habt sowohl den Gefangenen Mitleid bewiesen, als auch den Raub eurer Güter mit Freuden aufgenommen, wiß-

send, daß ihr eine bessere Habe und eine bleibende habt." Der text. recept. liest hier τοῖς δεσμοῖς μου „ihr habt meinen Banden Mitleid bewiesen." Wäre diese Lh. die richtige, so gäbe sie ein bedeutendes Argument ab für die paulinische Abfassung unsers Briefes. Allein die wichtigsten Codices, auch der h. Chrysostomus, Theodoret, Dekumenius haben τοῖς δεσμίοις, was auch die meisten Uebersetzungen gelesen haben. Auch die Stelle 13, 3, wo der Verfasser ermahnt: μὴ μνύσκεισθε τῶν δεσμίων, spricht für diese Lh. Leicht konnte δεσμίοις in δεσμοῖς korrumpirt und μου aus Erinnerung an paulinische Stellen z. B. Phil. 1, 13 hinzugefügt werden (vgl. Philem. B. 10, wo ebenfalls das μου späterer Zusatz ist). — Den Raub ihrer Güter haben die Leser nicht bloß geduldig, sondern sogar μετὰ χαρᾶς „mit Freuden" ertragen. Daß μετὰ χαρᾶς erhält dann seine nähere Erläuterung in dem folgenden Participialsatze γινώσκοντες . . . Mit Freuden dulden kann nur derjenige, der da weiß, daß alle um Gottes und Christi willen hienieden ertragene Leiden im andern Leben tausendfältig werden vergolten werden; der Ungläubige kann es höchstens zu einer stoischen Gefühllosigkeit bringen. Die „bessere und bleibende Habe", wovon hier die Rede ist, ist der Besitz der ewigen Seligkeit, vgl. Matth. 6, 19 f. Luk. 12, 33. Das μένουσαν steht am Ende des Nachdrucks wegen: statt der vergänglichen irdischen Güter wird ihnen eine bleibende Habe zu Theile werden. Was die Lh. in diesem letzten Satztheile angeht, so hat der text. recept. ἑαυτοῖς, welches als Dat. commodi zu fassen, und am Ende ἐν οὐρανοῖς. Lachmann hat aber den Accusativ ἑαυτούς aufgenommen und das ἐν οὐρανοῖς gestrichen, und mit dieser Lh. stimmt genau die Vulgata überein.

B. 35 f. „So laßet denn eure Zuversicht nicht fahren, welche große Belohnung gewährt; denn Ausdauer habt ihr nöthig, damit ihr durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheißung davontraget." Da die Leser schon in der ersten Zeit nach ihrer Belehrung eine so große Standhaftigkeit bewiesen haben, so sollen sie auch fernerhin ihre freudige Zuversicht

(παρρησία) nicht verlieren, da diese Zuversicht, dieses feste Vertrauen auf Gott, herrlich werde belohnt werden, nämlich durch die Erfüllung ihrer Hoffnung. Denn, setzt der Verfasser, die vorhergehende Ermahnung begründend, B. 36 hinzu, Standhaftigkeit habt ihr nöthig, da Gott will, daß wir die Leiden und Bedrängnisse dieser Welt geduldig ertragen, und er nur dem standhaften Dulder den ewigen Lohn verheißen hat.

B. 37 f. Fernere Begründung der Ermahnung zur Standhaftigkeit durch Hinweisung auf die nahe bevorstehende Wiederkunft des Herrn, die der Verfasser mit einer prophetischen Stelle des A. T. in Verbindung bringt: „Denn noch eine kleine, kleine Weile, „„der da kommen soll wird kommen und nicht verziehen; mein Gerechter aber wird durch den Glauben leben, und wenn Einer sich zaghaft zurückzieht, so hat meine Seele kein Gefallen an ihm.““ Der Ausdruck μικρόν ὅσον ὅσον heißt eigentlich: „ein wenig, wie sehr, wie sehr!“ d. i. ein ganz klein wenig. μικρόν ist Accusativ auf die Frage: wann? und die Wiederholung des ὅσον dient, um den Superlativ auszudrücken. Die LXX hat denselben Ausdruck Jes. 26, 20 als Uebersetzung des hebräischen Ausdrucks וְאֵיךְ-בְּעוֹדָא. ὁ ἐρχόμενος ist eine häufige Bezeichnung des Messias im A. T. (vgl. Dan. 7, 13. Zach. 9, 9. Mal. 3, 1). Wie der künftige Erlöser, auf welchen Israel harrte, nach Ps. 2, 2 „Messias“, d. i. der Gesalbte, genannt wurde, so auch kurzweg „der Kommende.“ Vom A. T. ging diese Benennung dann in's N. T. über (vgl. Matth. 11, 3. Luk. 7, 19. Das Partic. Präsens ist in der Bedeutung des Futuri zu fassen; daher übersetzt die Vulgata: qui venturus est. Wiederum liegt in diesen Worten die Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi ausgesprochen. Der Herr hatte (Matth. 24, 36) selber gesagt, den Tag und die Stunde des Gerichts wisse Niemand, auch die Engel nicht, als der Vater allein. Ueber die Zeit der Wiederkunft Christi hatten also die h. Schriftsteller des N. T. keine höhere Belehrung empfangen; und in den Drangsalen, welche die ersten Christen um des Glaubens willen zu erdulden hatten, und in der Liebe, wovon sie gegen ih-

ren Erlöser glüheten, wuchs ihre Sehnsucht und mit der Sehnsucht auch die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft. — Die Worte: *ὁ ἐρχόμενος... ἐν αὐτῷ* sind genommen aus Habak. 2, 3. 4. Dort ist die Rede von der Weissagung über die von Gott beschlossene Vernichtung der Chaldäer, der Feinde Israels. Der Prophet tief betrübt durch den scheinbaren Sieg der Gottlosen über die Gerechten und harrend auf die Rache Gottes steigt auf die Mauer und sieht der Offenbarung Jehova's entgegen: „Auf meiner Mauer“, heißt es, „werd' ich stehen, werde mich stellen auf die Mauer, und werde spähen zu schauen, was er mir sagen wird und was ich erwidern werde zu meinem Beweise.“ Der Prophet empfängt nun das Orakel: „Und Jehova antwortete mir und sprach: Schreib das Gesicht und grabe es in die Tafeln, auf daß eile, der es liest (d. i. schreibe deutlich, daß der Leser es schnell lesen könne); denn noch ist das Gesicht (*גִּיטָר*) zur bestimmten Frist, aber es schnaubt zum Ende und täuscht nicht. Sollte es auch zögern, so harre sein; denn kommen wird es gewiß und nicht zurückbleiben.“ Diese letzten Worte, welche nach dem hebräischen Texte auf das prophetische Gesicht sich beziehen, hat die LXX durch ihre Uebersetzung: *ὁ ἐρχόμενος ῥῆξαι καὶ οὐ χρονεῖ*, auf die erste Ankunft des Messias bezogen, und unser Verfasser deutet sie auf die zweite Ankunft, auf die Wiederkunft Christi am Ende der Tage. Die LXX sowohl als auch unser Verfasser konnten sich diese Beziehung erlauben; denn das specielle Gericht Jehova's über die Chaldäer, wovon in der prophetischen Stelle zunächst die Rede ist, war nur ein Vorbild und Vorspiel des allgemeinen Gerichts, welches bei der ersten Ankunft des Erlösers in der Ueberwindung der Sünde begann (vgl. Joh. 3, 19; 8, 12; 16, 8. 11) und in der völligen Ausscheidung und Bestrafung der Sünder bei der Wiederkunft Christi endet. Das Weltgericht vollzieht sich durch alle Jahrhunderte, tritt nur in einzelnen Perioden deutlicher hervor als in andern. — Die beiden Glieder des B's 38. stehen im Hebräischen und in der LXX in umgekehrter Ordnung. Im Hebräischen ist dieser B. sehr dunkel; wahrscheinlich müssen wir ihn so übersetzen: „Siehe! aufgeblasen (oder vermessen) und nicht recht

ist seine (des Gottlosen) Seele; der Gerechte aber wird durch seinen Glauben (d. h. durch seine gläubige Zuversicht auf die göttliche Verheißung) leben." Das Wort **הִלָּחֵץ**, welches wir von **לָחֵץ**, tumult, herleiten müssen und mit „aufgeblasen“ übersetzt haben, hat die LXX wahrscheinlich von **הִלָּץ**, „bedecken, verhüllen“, abgeleitet und mit *ἐὰν ὑποστείλῃται*, „wenn er sich scheu zurückzieht, sich zaghaft verbirgt“, übersetzt, und statt **יִשְׁמַח** unsers jetzigen Textes muß die LXX **יִשְׁמַח** gelesen haben, da sie *ἡ ψυχὴ μου* übersetzt. Für unsern Verfasser aber war die Uebersetzung der LXX ganz passend, um zur Standhaftigkeit im Glauben und zum müthigen Bekenntnisse desselben zu ermahnen. Außer der Umstellung der Versglieder weicht unser Verfasser von der LXX noch darin ab, daß diese hat: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως μου ζήσεται*, „der Gerechte wird durch den Glauben an mich leben“; wohingegen wir hier nach der verbürgtesten EA. haben: *ὁ δὲ δίκαιός μου...* „mein d. i. der mir angehörende Gerechte wird durch den Glauben leben.“ Uebrigens ist nach dem ganzen Gedankengange *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* zu verbinden und nicht mit *δίκαιος*, wie Röm. 1, 17. Gal. 3, 11.

B. 39. *εἶναι* mit dem Genitiv der Eigenschaft bezeichnet „angehören.“ Die Eigenschaft wird gleichsam als die Besitzerin gedacht, der Jemand als Eigenthum angehört. Also: „Wir gehören aber nicht dem zaghaften Zurückziehen, sondern dem Glauben zur Erwerbung des Lebens.“ Die Vulgata hat zu den Genitiven *ὑποστολῆς* und *πίστεως* ein *υἱοί* ergänzt: *non sumus filii subtractionis, sed fidei*. Der Ausdruck *ὑποστολῆς* entspricht dem vorhergehenden *ὑποστείλῃται* und das *εἰς περιποίησιν ψυχῆς* dem vorhergehenden *ζήσεται*. Der Sinn ist demnach: Wir, die wir gläubig geworden und schon so manchen Lebenskampf für den Glauben ausgehalten, dürfen uns nicht zaghaft zurückziehen — dieß würde uns zum Verderben gereichen, da es heißt, daß Gott an Solchen, die zaghaft sich zurückziehen, kein Gefallen habe —; sondern fest müssen wir am Glauben halten, um so das ewige Leben zu erwerben, da es wiederum heißt, daß der Gerechte durch den Glauben leben werde.

§. 11. Begriff des Glaubens und Beispiele des Glaubens aus dem N. T.

11, 1 — 40.

V. 1 ff. Der h. Verfasser hat im Vorhergehenden seine Leser zum standhaften Glauben ermahnt, theils durch Hinweisung auf die Natur und schrecklichen Folgen des Abfalls, theils durch Zurückweisung auf ihre früher bewiesene Standhaftigkeit im Leiden. Er hat dann gesagt, daß nur gläubiges Vertrauen und Festigkeit in demselben des verheißenen Lohnes theilhaftig mache, und die Worte des Propheten angeführt, daß der Gerechte durch den Glauben zum wahren Leben gelange. Zuletzt hat er diese Ermahnung geschlossen mit den Worten: „Wir gehören dem Glauben an zur Erwerbung des Lebens.“ Zur Erklärung dieser letzten Worte und zugleich zur Unterstützung der ganzen vorhergehenden Ermahnung geht nun der Verfasser dazu über, das Wesen des Glaubens zu erörtern und zu zeigen, wie im Glauben das Gehoffte (hier speciell das verheißene ewige Leben) im Keime schon enthalten sei, wie der Glaube seiner Natur nach auf das Unsichtbare gehe, und uns hiervon überzeuge. Alles dieses wird dann im Folgenden an konkreten Beispielen aus dem N. T. nachgewiesen. — Was nun zuerst die grammatische Auffassung des ersten *V's* angeht, so haben einige neuere Interpreten *ἔστι* in der Bedeutung: „es gibt“, und *ἐπίστασις* und *ἔλεγχος* als Appositionen zu *πίστις* gefaßt. Sie setzen dann nach *πίστις* ein Komma und übersetzen: „Es gibt aber einen Glauben, eine Zuversicht dessen, was gehofft wird, eine Ueberzeugung von Dingen, die nicht gesehen werden.“ Hiernach will der Verfasser in diesem *V.* bloß das Vorhandensein eines solchen Glaubens, wie er ihn beschreibt, bezeugen und im Folgenden an alttestamentlichen Beispielen nachweisen. Für diese Deutung beruft man sich darauf, daß *ἔστι* an der Spitze des Satzes steht und *πίστις* keinen Artikel hat. Allein *ἔστι* kann auch als bloße Kopula im Anfange stehen und gibt dann der Rede einen besondern Nachdruck (vgl. 1. Tim. 6, 6. Luc. 8, 11. Matth. 13, 57 u. a. St.); und was die Weglassung des Artikels bei *πίστις* angeht, so stehen die Abstrakta

πίστις, ἐγανά, δικαιοσύνη u. a. im N. E. häufig ohne Artikel (vgl. Win. Grammat. §. 18. 1). Am meisten aber spricht gegen diese Deutung der ganze Zusammenhang. Wie schleppend wäre es, wenn der h. Verfasser nach der ernstlichen Ermahnung zum Glauben und zum standhaften Verharren in demselben jetzt dazu überginge nachzuweisen, daß wirklich ein solcher Glaube existire, der eine volle Zuversicht von dem Gegenstande der Hoffnung und eine feste Ueberzeugung von Dingen, die wir nicht sehen, gewähre! Viel passender ist die Annahme, daß der h. Verfasser von der Nothwendigkeit des Glaubens, von welcher er vorher gesprochen, hier dazu übergehe, das eigentliche Wesen, die Natur des Glaubens zu erörtern. Wir nehmen also πίστις als Subjekt, ὑπόστασις und ἔλεγχος als Prädikat und ἔστι als Kopula. Es kommt dann hauptsächlich darauf an, die richtige Bedeutung der beiden Wörter ὑπόστασις und ἔλεγχος zu finden. Was nun zunächst das Wort ὑπόστασις angeht, so ist uns dieses schon zweimal in unserm Briefe vorgekommen: zuerst 1, 3, wo der Sohn χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ genannt wird; dann 3, 14, wo es heißt: „denn Genossen Christi sind wir geworden, wenn anders wir τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως bis zum Ende festbehalten.“ In der ersten Stelle haben wir das Wort in der Bedeutung von „Substanz, Wesen, οὐσία“ nehmen müssen; in der andern aber in dem Sinne von „Bestand, subsistentia.“ Außer diesen beiden Bedeutungen hat aber das Wort ὑπόστασις in der LXX häufig die Bedeutung: „feste Zuversicht, fiducia“, z. B. Ps. 39, 8; Ruth. 1, 12, wo es für das hebräische נִלְחָן und נִקְרָן steht. Alle drei Bedeutungen hängen innerlich genau zusammen und können hier angewandt werden. Uebersetzen wir zunächst: „der Glaube ist die Zuversicht dessen, was gehofft wird“, so paßt dieser Sinn recht gut zum ganzen Gedankengange. Vorher hat der h. Verfasser ermahnt, das Vertrauen und die Geduld festzuhalten; denn nur dadurch würden sie des verheißenen Lohnes theilhaftig werden, da es beim Propheten heiße, daß der Gerechte aus dem Glauben lebe. Dieser Glaube, fährt nun der Verfasser hier fort, ist eben die Zuversicht auf das, was gehofft wird, was also noch in der

Zukunft liegt, wie z. B. die vollständige Erföhetung des verheißenen Heiles bei der glorreichen Wiederkunft Christi. — Nehmen wir *ὑπόστασις* in seiner ersten ursprünglichen Bedeutung von „Unterlage, Fundament, Subsistenz“, so gibt auch diese hier einen guten Sinn: der Glaube ist die Unterlage, das Fundament des Gegenstandes, auf welche unsere Hoffnung gerichtet ist; denn was gehofft werden soll, muß zuerst als daseiend geglaubt werden (vgl. B. 6). Wenn Gott der Gegenstand unsrer Hoffnung sein soll, so müssen wir zuerst an sein Dasein glauben. Der Glaube ist also für den Menschen d. i. subjektiv das Fundament, welches auf für ihn der Gegenstand der Hoffnung ruht. — Am tiefsten und gehaltvollsten wird aber der Sinn, wenn wir mit den griechischen Interpreten und dem h. Thomas das Wort *ὑπόστασις* hier in der Bedeutung von „οὐσία, substantia, Wesenheit“ nehmen: „der Glaube ist die Substanz der zu hoffenden Dinge.“ Hiernach ist der Glaube in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge kein bloßes Produkt des menschlichen Verstandes, sondern etwas Wesenhaftes, etwas Lebendiges. Im Glauben wird der gehoffte Gegenstand seiner Substanz nach wirklich erfaßt; in ihm ist das Gehoffte dem Reime nach beschlossen. Wie in einem Reime der ganze Baum virtuell präformirt liegt und es bei ihm nur der Entwicklung und Entfaltung bedarf, eben so liegt im Glauben das Gehoffte schon keimartig enthalten; der Glaube als *virtus infusa* gibt den noch nicht in die Erscheinung getretenen Dingen in uns wahre Realität. So erfaßten die frommen Väter des A. B. im Glauben wirklich den Gegenstand ihrer Sehnsucht und Hoffnung, nämlich Christum, und anticipirten so im Reime die Erlösung; der Glaube enthielt also wirklich für sie das Gehoffte seiner Substanz nach. — Sehr schön spricht über diese Worte der h. Thomas Sum. 2. 2. quaest. 4 art. 1. c: *Substantia solet dici prima inchoatio cuiuscunque rei, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio: puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia sunt substantia scientiae, quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt huiusmodi principia et in eis virtute continetur tota scien-*

tia. Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. Ebenso der h. Anselmus: Res sperandae sunt gloria, beatitudo, requies, aeternitas et eiusmodi et earum substantia dicitur esse fides, quia iam facit in corde nostro per certitudinem credulitatis eas substare i. e. esse et immobiles permanere. In demselben Sinne sagt der h. Bernhard: „Der Glaube erfasset, was zuletzt kommt, die Ewigkeit selbst schließt er im Schooße ein.“ Man kann hier auch vergleichen, was der h. Verfasser oben 6, 5 von dem wahrhaft Gläubigen sagt, daß er die Verheißungen Gottes und die Kräfte der künftigen Welt koste. — Das zweite Wort, welches hier besonders in Betracht kommt, ist ἔλεγχος. Herkommend von ἐλέγχειν „überführen, an's Licht ziehen“, bezeichnet es „Ueberführung, Beweisung, Ueberzeugung.“ Die Uebersetzung der Vulgata: argumentum, „Beweis“, ist nicht genau; denn ἔλεγχος bezeichnet das, was durch das argumentum bewirkt wird. Besser also wäre convictio, womit der h. Augustinus das Wort übersetzt. Also der Glaube ist „die Ueberzeugung, die volle Gewißheit von Dingen, die nicht gesehen werden“, und diese Gewißheit, welche der Glaube in sich schließt, ist die größte, welche der Mensch hier auf Erden von Gott und göttlichen Dingen erreichen kann, eben weil sie auf die unfehlbare Auctorität Gottes sich gründet. Ebenso, wie unser h. Verfasser, spricht der h. Augustinus vom Glauben: Quid est fides? Credere quod non vides; huius fidei merces est videre, quod credis. Der Begriff von οὐ βλέπομενα ist umfassender als der von ἐπιζόμενα. Alles, was man mit göttlicher Hoffnung hofft, ist unsichtbar: quod enim videt quis, quid sperat? sagt der Apostel Röm. 8, 24; aber nicht umgekehrt hofft man alles Unsichtbare.

Wenngleich nun diese Worte unsers h. Verfassers keine eigentliche Definition des Glaubens im wissenschaftlichen

Sinne enthalten, sondern nur eine Beschreibung desselben, so sind doch alle Definitionen, die man vom christlichen Glauben geben kann, darin enthalten und kommen zuletzt darauf zurück. Der h. Thomas definiert hiernach den Glauben, als einen *habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus*. Der christliche Glaube ist also nicht ein bloßes menschliches Fürwahrhalten, durch wissenschaftliche Beweise hervorgebracht, sondern er ist ein lebendiger Herzens-eindruck, er ist Kraft und Leben, von Gott geschenkt; er ist Anticipation der Zukunft und Aufnahme der lebendigen göttlichen Wahrheit in uns.

B. 2. Dieser B. bildet den Uebergang zu den folgenden Glaubensbeispielen des A. T. Das γάρ ist explicativ = „nämlich“: „In diesem nämlich haben die Alten ein gutes Zeugniß erhalten.“ μαρτυρεῖσθαι steht hier wie oft im N. T. speciell von einem guten Zeugnisse (vgl. 1. Tim. 5, 10. Apstg. 6, 3. 10. 22 u. a. St.) πρεσβύτεροι entspricht ganz dem hebräischen הַזִּקְנִים „die Alten“ d. i. die Vorfahren. Der Sinn ist demnach: Ein solcher Glaube, wie er eben beschrieben ist, läßt sich gerade bei den Vorfahren nachweisen, deren Glaube auf ein noch nicht Vorhandenes, auf ein Zukünftiges und Unsichtbares ging, und dieses im Keime in sich schloß.

B. 3. Bevor der Verfasser die einzelnen Glaubensbeispiele des A. T. anführt, geht er hier auf den Anfangspunkt der Geschichte überhaupt zurück, nämlich auf die Schöpfung der Welt, um an dieser zu zeigen eines Theils, daß der Glaube nothwendig, andern Theils, daß derselbe ein ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων sei: „Durch Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort bereitet ist, so daß nicht aus Erscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist.“

— In πίστει νοοῦμεν bezeichnet der Dativ das Medium, gleichsam das Organ, wodurch das Erkennen geschieht. Alles Lernen und Erkennen beruht zuletzt auf Glauben: ad-discentem oportet credere, sagte schon Aristoteles. Wie der Glaube die Wurzel und das Fundament der Rechtfertigung, also die Grundlage des höhern Lebens ist, so ist

er auch das Fundament alles höhern Denkens, die Wurzel, aus welcher allein das wahre Erkennen von Gott und göttlichen Dingen entspringt. Die übernatürlichen Wahrheiten, die Gott uns geoffenbart hat, müssen zuerst im Glauben erfaßt und festgehalten werden; erst dann können wir durch Nachdenken in das tiefere Verständniß derselben einzubringen suchen. Credimus, ut intelligamus, sagt in diesem Sinne der h. Anselmus; und Origenes: *συνιέντες ἐκ τοῦ πιστεῦειν συνιέμεν*. Die Glaubensartikel sind für das höhere Denken dasselbe, was für das niedere die logischen Denkgesetze sind. — Der Ausdruck *τοὺς αἰῶνας* steht hier wie 1, 2 in der Bedeutung von „Welt“ überhaupt. Das *κατηγορίσθαι* entsprechend dem hebräischen *קָדַשׁ* schließt nicht bloß den Begriff des Schaffens, sondern auch den der zweckmäßigen Einrichtung und Anordnung in sich. Der Ausdruck *ῥήματι Θεοῦ* bezieht sich auf das: „Und Gott sprach“ der Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1), wo also die Schöpfung als durch das bloße Wort Gottes vollbracht dargestellt wird. In dem Folgenden: *εἰς τὸ μὴ... γεγονέναι* nehmen viele Interpreten und auch die Vulgata eine Umstellung mit dem *μὴ* vor und übersetzen, als wenn da stände *ἐκ μὴ φαινόμενων*: „so daß aus Nichterscheinendem das, was gesehen wird, entstanden ist“; Vulgata: *ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Unter *μὴ φαινόμενα*, *invisibilia*, verstehen dann diese Interpreten entweder das Nichts, als das Unsichtbare *κατ' ἐξοχήν*, oder, wie Estius, das dunkle, unsichtbare Chaos, aus welchem Gott, wie 1. Mos. 1, 2 ff. beschrieben wird, die Erde und die Himmelskörper bildete. Für letztere Deutung beruft man sich auf das Verbum *κατηγορίσθαι*, welches ursprünglich „einrichten, ordnen“ bezeichnet, und auf Stellen, wie Weisb. 11, 18, wo es heißt, die allmächtige Hand Gottes habe die Welt gebildet *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*, was die Vulgata durch *ex materia invisa* übersetzt. Allein eine solche Umstellung des *μὴ* ist nicht bloß willkürlich, weil durchaus unnöthig, sondern auch gegen die Grammatik. Denn sollte die Negation zu dem Particip gehören, so dürfte wohl nicht *μὴ*, sondern es müßte *οὐ* stehen. Wir verbinden also *μὴ* mit dem Infin. *γεγονέναι*; dann gestaltet sich der Sinn dieser Worte so:

Nach der Erfahrung entspringt alles Sichtbare aus Solchem, was gleichfalls in die Erscheinung fällt z. B. die Pflanzen aus Saamen und der Saamen wiederum aus Pflanzen u. s. w. Nicht so ist es aber mit der ursprünglichen Entstehung der Welt; sie ist nicht entstanden aus etwas Sichtbarem, sondern ist in die Erscheinung getreten durch das Wort Gottes. — Eine Schöpfung der Welt aus Nichts liegt also in diesen Worten gar nicht ausgesprochen, sondern es wird bloß gesagt, daß die sichtbare Welt ursprünglich nicht entstanden sei in der Weise, wie wir jetzt alles Sichtbare entstehen sehen, nämlich aus etwas Sichtbarem. Ist aber die Welt nicht entstanden aus Sichtbarem, *ἐκ φαινομένων*, so folgt, daß sie entstanden ist aus nicht Sichtbarem, *ἐξ οὐ φαινόμενων*. Dieses *οὐ φαινόμενα* ist aber nicht gleichbedeutend mit *οὐκ ὄντα* = „Nichts“, sondern bei den Griechen steht *φαινόμενον* im Gegensatz zu *νοούμενον*; es ist also *οὐ φαινόμενα* soviel als *νοούμενα*. Diese *νοούμενα* sind dann die ewigen Ideen Gottes von der Welt, deren Complex der sogenannte *κόσμος νοητός* ist. Dieser *κόσμος νοητός* liegt der Sinnenwelt, dem *κόσμος αἰσθητός*, zum Grunde, ist deren Urbild; alles Sichtbare ist nur ein Symbol, ein Refler dieser ewigen Ur-ideen Gottes. Wie nun diese unsichtbare Welt in die sichtbare überseht wurde durch das bloße Machtwort Gottes, das läßt sich nicht begreifen, da nach aller Erfahrung nur aus Sichtbarem Sichtbares entsteht; wir können nur im Glauben erfassen, daß es geschehen sei.

B. 4. Der h. Verfasser beginnt nun mit der Aufzählung der Glaubenshelden des A. T. nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher von der Genesiß an bis hinab zu den Büchern der Makkabäer. Das erste Menschenpaar übergeht er mit Stillschweigen, da dieses nicht geeignet war, als Beispiel des Glaubens aufgestellt zu werden; vielmehr eröffnet er den Reigen mit Abel. Ein ähnliches aber noch längeres Verzeichniß von Helden der Frömmigkeit finden wir im Buche Ecclesiasticus Kap. 44—50, welches mit Henoch beginnt und mit dem Hohenpriester Simon, des Onias' Sohn, schließt. „Durch Glauben brachte Abel ein besseres Opfer Gott dar, als Cain; denn

durch ihn erhielt er das Zeugniß, gerecht zu sein, indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte, und durch ihn redet er auch noch nachdem er gestorben.“ — Der Dativ *πίστει* wird jedem Beispiele mit besonderm Nachdrucke vorangestellt, und kehrt noch siebenmal wieder. Daß *πλείονα* heißt hier nicht „größer, copiosior“, wie es Erasmus übersetzt, denn daß das Opfer Abels größer gewesen sei, als das des Kain, darüber wird in der Genesiß nichts gemeldet; sondern es drückt hier den Vorzug aus, und bezeichnet soviel als „besser“ (vgl. Matth. 6, 25. 12, 41). Der Grund aber, warum das Opfer Abels besser und Gott wohlgefälliger war, lag eben in seinem Glauben, so daß also *πίστει* eng mit *πλείονα* zu verbinden ist. Ueber *παρά* vgl. 3, 3. Das Relativ *ὅτι ἡς* kann sich grammatisch sowohl auf *πίστει* als auch auf *θυσίαν* beziehen. Allein die erstere Beziehung ist schon wegen B. 2 mit den meisten Auslegern festzuhalten. Nicht durch sein Opfer, sondern durch seinen Glauben erhielt Abel von Gott das Zeugniß, gerecht zu sein, und zwar erhielt er dies Zeugniß, „indem Gott über seine Gaben Zeugniß ablegte.“ Diese Worte beziehen sich ohne Zweifel auf 1. Mos. 4, 4: „Da sah der Herr (mit Wohlgefallen) auf Abel und seine Gaben; aber auf Kain und seine Gaben sah er nicht.“ In dieser wohlgefälligen Annahme des Opfers Abels von Seiten Gottes lag für diesen das Zeugniß, daß er gerecht sei; und gerecht war er nur durch seinen Glauben. Die EA. *ταῦ θεῶ*, welche Lachmann nach Cod. AD* statt der gewöhnlichen *τοῦ θεοῦ* ausgenommen hat, gibt keinen passenden Sinn: „indem er (Abel) durch die Opfergaben Gott Zeugniß gab.“ Das Pronom. *αὐτῆς* bezieht sich ebenfalls auf *πίστει*: durch seinen Glauben redet Abel noch, nachdem er bereits gestorben. Bei diesen Worten hat der Verfasser ohne Zweifel die Stelle 1. Mos. 4, 10 im Auge, wo Gott zum Kain spricht: „Was hast du gethan? die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde.“ Indem Gott sagt, daß das Blut Abels zu ihm um Rache schreie d. i. ihn zur Strafe auffordere, drückt er dadurch zugleich sein Wohlgefallen, gleichsam seine Theilnahme an Abel aus. Dieses Wohlgefallen

Gottes an Abel hatte aber seinen Grund in dem Glauben desselben. Also durch seinen Glauben redete Abel noch nach seinem Tode. Das Gr̃as. λαλεῖ ist gesetzt, weil im Texte das Gr̃as. βοᾷ steht, und dient zugleich zur lebendigen Darstellung der Vergangenheit. Viele Interpreten, der h. Chrysostomus, Cornelius a Lap., Klee, verstehen das λαλεῖ von der Ermahnung zur Nachahmung im Glauben, so daß der Sinn wäre: Wegen seines Glaubens spricht Abel noch immer, selbst noch nach seinem Tode, indem er für uns als ein Vorbild des Glaubens dasteht. Allein hiernach müßte wohl ἐτι νῦν stehen, und dann ist dieser Deutung auch die Stelle 12, 24 entgegen, wo es heißt, daß das Blut Christi besser rede, als das Blut Abels, was offenbar auf das hier erwähnte Reden Abels zurückweist. Statt λαλεῖ hat der text. recept. λαλεῖται, wornach zu übersetzen ist: „und dieses seines Glaubens wegen wird er noch immer gerühmt“, παρὰ πάντων εὐφημεῖται τῶν εὐσεβῶν (Theodoret). Allein ohne Zweifel ist diese LA. falsch.

B. h f. „Durch Glauben ward Henoch entrückt, daß er den Tod nicht sah, und ward nicht gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte. Denn vor seiner Entrückung erhielt er das Zeugniß, Gott wohlgefallen zu haben; ohne Glauben ist es aber unmöglich wohlzugefallen; denn glauben muß, wer zu Gott hinzutritt, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird.“ Als zweites Glaubensbeispiel wird hier Henoch angeführt, der Siebente der Altväter. Von ihm heißt es 1. Mos. 5, 24: „Und es wandelte Henoch mit Gott, und er war nicht mehr (אֵינָם) LXX: καὶ οὐχ ἠνείσχετο), weil Gott ihn weggenommen hatte (כִּי לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים) LXX: ὅτι μετέθνηκεν αὐτὸν ὁ Θεός).“ Dem ganzen Zusammenhange nach kann das לקח nicht von dem natürlichen Tode gemeint sein, sondern muß von einer außerordentlichen Hinwegnahme von der Erde und Aufnahme zu Gott verstanden werden. Daß die LXX es so verstanden habe, zeigt die Uebersetzung durch μετέθνηκε, und unser h. Verfasser drückt dies noch bestimmter aus durch den Zusatz: τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον. (Der Infin. mit τοῦ bezeichnet nicht bloß

die Absicht, sondern auch den Erfolg, (vgl. Luk. 24., 16. Apstg. 3, 12.) Nach der Tradition, welche bei vielen Kirchenvätern sich findet, werden Henoch und Elias in den Tagen des Antichrists wieder erscheinen, diesem Widerstand leisten und von ihm ermordet werden. Die Frage aber nach dem Orte, wohin Beide versetzt seien, weisen die Väter ab, weil die h. Schrift darüber nichts sage. Daß nun der Glaube der Grund der Entrückung des Henoch gewesen sei, zeigt der Verfasser durch einen Syllogismus. Bevor nämlich die Entrückung des Henoch erzählt wird, heißt es: „Und es wandelte Henoch mit Gott.“ „Mit Gott wandeln“ heißt aber soviel als: „in Gemeinschaft mit Gott sein, nach seinem Wohlgefallen leben“, weshalb die LXX diese Worte geradezu mit καὶ ἐνηργέστησεν Ἐνώχ τῷ Θεῷ übersetzt. Also vor seiner Entrückung hatte Henoch das Zeugniß, daß er Gott wohlgefallen. Das erste Glied von B. 6: „Ohne Glauben ist es aber unmöglich zu gefallen“ (ἐν ἀγαπᾶσθαι scil. τῷ Θεῷ, was die Vulgata richtig ergänzt), bildet dann den Untersatz, und der vollständige Syllogismus lautet: durch seinen Glauben ward Henoch entrückt, denn es wird in der h. Schrift Gottes Wohlgefallen als Grund seiner Entrückung angedeutet: nun aber kann Niemand Gott wohlgefallen ohne Glauben — also war der Glaube der Grund seiner Entrückung. Der Schlußsatz wird hier verschwiegen, weil er sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergibt. In dem folgenden πιστεῦσαι γὰρ δεῖ... wird dann der Untersatz näher begründet: Wer Gottes Wohlgefallen erwerben will, der muß zu ihm hinzutreten d. h. sich ihm geistig nahen. Wer sich aber Gott nahen will, der muß zuerst glauben, daß er ist, also an sein Dasein glauben, und dann muß er glauben an seine Güte und Barmherzigkeit. Denn der Glaube ist von Seiten des Menschen das Band, durch welches die durch den Sündenfall abgebrochene Verbindung mit Gott wieder angeknüpft wird; er ist das Organ, durch welches wir wieder befähigt werden, die höhere Welt der Gnade in uns aufzunehmen. Daher wird mit Recht von dem Concil von Trient der Glaube die radix und das fundamentum iustificationis genannt. Dieser Glaube muß nun zunächst auf das Dasein Gottes gerichtet sein; aber dieser Glaube,

der ein bloßer Akt des Erkenntnißvermögens ist, genügt allein nicht; denn auch die Teufel haben einen solchen Glauben. Soll der Glaube uns wahrhaft mit Gott in Verbindung setzen, so muß er mit einem Verlangen zu Gott und mit einem Vertrauen auf Gott verbunden sein, mit andern Worten: auch der Wille muß sich zu Gott hinbewegen. Dieß drückt der Verfasser aus durch die Worte: „und daß er denen, die ihn suchen d. i. nach ihm verlangen und sich sehnen, ein Lohnerttheiler wird.“ In den letzten Worten liegt zugleich eine Beweisstelle für das Verdienst der guten Werke, welches bekanntlich die sogenannten Reformatoren läugneten.

B. 7. Als drittes Glaubensbeispiel wird Noe aufgeführt, der, wie 1. Mos. 6 erzählt wird, der Drohung Gottes glaubend und seinem Befehle gehorsam die Arche baute, und durch diese sich und seine Familie aus dem allgemeinen Strafgerichte rettete. „Durch Glauben baute Noe gemäß der Offenbarung, welche er über Dinge erhielt, die man noch nicht sah, in frommer Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welche er die Welt verurtheilte, und wurde Erbe der Gerechtigkeit, die nach dem Glauben ist.“ Der Nativ *πίστει* ist nicht, wie Einige thun, mit *χρηματισθεὶς* zu verbinden, sondern mit dem Hauptverbum *κατεσκεύασεν*: „Im Glauben baute Noe die Arche.“ Ueber *χρηματισθεὶς* vgl. zu 8, 5. Unter *τὰ μηδέπω βλέπομενα* ist die bevorstehende Wasserfluth gemeint. Das Partic. *ἐνλαβηθεὶς*, welches die Vulgata richtig durch *metuens* übersetzt, bezieht sich auf die Besorgniß vor dem Verderben, durch welche Noe zum Bau der Arche bestimmt ward, die aber selbst hinwieder eine Frucht seines Glaubens an die göttliche Offenbarung war. — Das Relat. *δι' ἧς* läßt eine doppelte Beziehung zu. Die griechischen Interpreten beziehen dasselbe auf *κιβωτός* und dann ergibt sich ein schöner Gegensatz: durch die Arche rettete Noe sich und die Seinen; die Welt aber verurtheilte er dadurch, indem er nämlich dieselbe baute dem göttlichen Befehle gemäß, ohne daß die Welt dadurch zur Besinnung und Buße geführt wurde. So auch Erasmus und Estius. Andere und unter die-

sen auch der h. Thomas, beziehen das Relativ auf πίστει zurück, und glauben dieß thun zu müssen wegen des zweiten Gliedes καὶ . . . ἐγένετο κληρονόμος, welches die Beziehung auf κίβωτός nicht zuläßt. Der Sinn ist dann: Noe verurtheilte durch seinen Glauben die Welt, inwiefern ihr sündhaftes Wesen als solches gerade durch den Gegensatz seines Glaubens recht ans Licht trat. Obgleich auch dieser Sinn ganz passend ist, so ist es doch nicht nothwendig, dieser Beziehung den Vorzug zu geben. Denn das καὶ . . . ἐγένετο κλ. brauchen wir nicht von δι' ἧς abhängig und dem κατέκρινε koordinirt sein zu lassen, sondern wir können es als mit κατεσκέυασ parallel nehmen, so daß πίστει auch zu diesem letzten Gliede gehört: und er wurde eben durch diesen Glauben jener Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt und die nur allein aus dem Glauben entspringt, gleichsam de iure theilhaft (ἐγένετο κληρονόμος). Wahrscheinlich liegt in diesen Worten eine Anspielung darauf, daß Noe der Erste ist, der in der h. Schrift 1. Mos. 6, 9 פִּי־וֹ נָח genannt, dem also ausdrücklich das Zeugniß des Gerechten ertheilt wird. κόσμος ist hier, wie häufig im N. T., die von Gott abgewichene Menschheit, und κατακρίνειν von dem geistigen Richteramte zu verstehen.

B. 8. Als viertes Beispiel wird der größte Glaubensheld des A. B. Abraham nebst Sara angeführt, und der Verfasser verweilt mit sichtbarer Vorliebe bei diesen großen Stammeltern des jüdischen Volkes. „Durch Glauben gehorchte, der genannt wird Abraham, daß er auszog nach dem Orte, den er zum Erbe erhalten sollte; und er zog aus ohne zu wissen, wohin er käme.“ — Lesen wir hier mit dem text. rec. bloß καλούμενος ohne Artikel, dann müssen wir übersetzen: „durch Glauben gehorchte Abraham, als er berufen ward.“ Allein wenn dieß der Sinn sein sollte, müßte man statt des Präs. καλούμενος den Aorist erwarten. Besser ist also die LA. ὁ καλούμενος, die Lachmann aufgenommen und womit auch die Vulgata übereinstimmt: „der genannt wird Abraham d. i. Vater vieler Völker“, im Gegensatz zu seinem frühern Namen Abram d. i. „hoher Vater.“ Der Verfasser will dann durch ὁ καλούμενος andeuten, daß

er gerade durch seinen gläubigen Gehorsam sich diesen bedeutsamen Namen erworben habe. — Als der Ruf Gottes an Abraham erging: „Gehe aus von deinem Vaterlande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will“, da zog dieser im gläubigen Gehorsam von Haran in Mesopotamien aus, ungewiß, wohin Gott ihn führen wolle. Erst im Terebintenhaine More bei Sichem erfuhr er, daß er am Ziele sei; dort spricht Gott zu ihm: „Dies Land will ich deinem Saamen geben“ (1. Mos. 12, 1—9). Abraham folgte also ganz blindlings der Führung Gottes. — Der Indikativ ἐρχεται ist ächt griechisch.

B. 9 f. „Durch Glauben wohnte Abraham als Fremdling im Lande der Verheißung als in einem fremden, indem er in Zelten wohnte sammt Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; denn er harrete auf die mit den Grundfesten versehene Stadt, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist.“ παροικεῖν entsprechend dem hebräischen נָזַח heißt als πάροικος, als Weisasse, der kein Bürgerrecht hat, sich irgendwo aufhalten. Die Konstruktion dieses Verbums mit εἰς ist prägnant: er kam in's Land und wohnte dort als Fremdling. Daß Abraham und nach ihm auch Isaak und Jakob in dem Lande Kanaan, welches ihm von Gott ausdrücklich als Erbtheil verheißen war, als Fremdling in Zelten, also ohne festen Wohnsitz, lebte, daß er also für die Gegenwart auf das Eigenthumsrecht dieses Landes verzichtete, dazu gehörte Glauben, gläubiges Vertrauen auf Gottes Wort. — B. 10 wird die Natur des Glaubens Abrahams näher erklärt: Abraham wohnte im gläubigen Vertrauen unstät und in wandelbaren Reisegezelten in dem ihm verheißenen Lande, weil er in dem Lande Kanaan, worin er dereinst in seinen Nachkommen feste Wohn- und Ruhesitze gründen sollte, nur ein Vorbild des wahren Landes der Ruhe, des himmlischen Jerusalem, das Gott selbst gegründet, erblickte. Auf diese unsichtbare himmlische Stadt ging zuletzt sein Glaube und seine Hoffnung, und nicht auf das sichtbare Land; sein Glaube war also ein ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

B. 11 f. „Durch den Glauben erhielt auch selbst Sara Kraft zur Gründung eines Saamens und zwar über die Jahre hinaus, da sie den treu erwartete, der die Verheißung gegeben. Daher entsprangen auch von Einem und zwar einem Erstorbenen Nachkommen wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand der zahllose am Ufer des Meeres.“ Die Vulgata hat: *fide et ipsa Sara sterilis*; dann ist der Sinn: „auch selbst Sara, obschon sie unfruchtbar war.“ Allein die LA. *στεῖρα* ist nicht hinreichend verbürgt; ohne *στεῖρα* aber ist der Sinn der: selbst auch Sara, von welcher man es weniger hätte erwarten sollen, zumal da sie zuerst zweifelte. — 1. Mos. Kap. 18 wird erzählt, wie Sara über die Verheißung, daß sie binnen Jahresfrist einen Sohn gebären würde, lächelte, weil sie auf ihren erstorbenen Leib blickend an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelte. Der Herr läßt sich dann mit ihr in ein Zwiegespräch ein, rügt ihr ~~Tadeln~~, wiederholt nochmals aufs Bestimmteste die Verheißung und verweist auf seine Allmacht. Nun schämt sich Sara ihres ungläubigen Tadelns, und diese Scham ist für sie der Uebergang zum Glauben. Indem sie aber gläubig in die Verheißung einging, wurde ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging „nach Weiber Weise“, also *παρά καιρὸν ἡλικίας*, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und belebt, daß sie den verheißenen Saamen empfangen und gebären konnte. *εἰς καταβολὴν σπέρματος* „zur Grundlegung des Saamens“ nämlich ihres Mannes d. i. zur Empfängniß desselben in sich; daher richtig, wenn auch nicht ganz genau die Vulgata: *in conceptionem seminis*. — B. 12. Wir lesen hier am besten nach Cod. AD*K *ἐγενήθησαν* mit der Vulgata: *orti sunt*. Der text. recept. hat *ἐγεννήθησαν* von *γεννάω*: „daher wurden von Einem erzeugt.“ *καὶ ταῦτα* = *idque* „und zwar.“ Abraham wird hier *νενεκρωμένος* genannt, in wiefern er von Natur nicht mehr die frische Lebenskraft hatte, welche zur Fortpflanzung des Geschlechts befähigt (vgl. Röm. 4, 19). — Die letzten Worte *καθὼς τὰ ἄστρα . . .*, welche die große Menge dieser Nachkommenschaft Abrahams ausdrücken, spielen auf die Worte der Verheißung 1. Mos. 22, 17

an: „Ich will deinen Saamen mehren, wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, der am Ufer des Meeres ist.“

B. 13 ff. „Im Glauben starben diese Alle, ohne die Verheißungen empfangen zu haben, sondern da sie dieselben nur von fern gesehen und begrüßt und bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Beisassen seien auf Erden. Denn die also sprechen, geben kund, daß sie nach einem Vaterlande suchen. Und wenn sie von demjenigen redeten, aus welchem sie ausgegangen, so hätten sie noch Zeit gehabt zurückzukehren. Nun aber ist es ein besseres, wornach sie trachten, nämlich das himmlische. Deshalb schämt sich Gott ihrer nicht, sich als ihren Gott benennen zu lassen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet.“ — Hier stellt der h. Verfasser eine allgemeine Betrachtung über die Patriarchen und ihren Glauben an. *κατὰ πίστιν* „dem Glauben gemäß“ d. h. in einem diesem Glauben entsprechenden Gemüthszustande, also soviel als „im Glauben.“ Unter *οὗτοι πάντες* sind bloß die vorhergenannten Patriarchen, Abraham mit Sara, Isaak und Jakob als die Inhaber der göttlichen Verheißungen zu verstehen. Die *λαβόντες* ist der von Lachmann aufgenommenen *προσδεξάμενοι* vorzuziehen. Unter *ἐπαγγελίαι*, welches Wort hier wieder, wie oft in unserm Briefe, den Gegenstand der Verheißungen bezeichnet, ist zunächst das Land Kanaan zu verstehen, dann aber und vorzüglich das messianische Reich, die *τοὺς Σεμελίους ἔχουσα πόλις* B. 10, das himmlische Jerusalem, von welchem das Land Kanaan nur ein Vorbild war. Dieses messianische Reich in seiner Vollendung, die *οἰκουμένη μέλλουσα*, sahen die Patriarchen nur von fern und begrüßten es, wie eine ferne Küste, welche der Seefahrende von Weitem erblickt und freudig begrüßt. Wir können hiermit vergleichen, was der Heiland Joh. 8, 56 sagt: „Abraham, euer Vater, hat frohlockt, daß er meinen Tag sehen werde; er sah ihn und freuete sich.“ Im Glauben anticipirten die frommen Altväter das verheißene messianische Heil dem Reime nach, wenngleich die vollständige Erfüllung der ihnen gewordenen Verheißungen noch in weiter

Ferne lag. Das messianische Reich war die eigentliche Heimath, wornach die Patriarchen sich sehnten; daher fühlten sie sich hier auf Erden als Fremdlinge und Pilgrimme. Mit den Worten *ὅτι ξένοι κ. παροπίδημοι...* spielt der Verfasser an auf 1. Mos. 47, 9, wo Jakob seine Lebenszeit eine Pilgerschaft nennt: „Die Tage meiner Pilgerschaft sind 130 Jahre, wenige und böse und erreichen nicht die Tage meiner Väter, während derer sie Fremdlinge waren.“ Hieraus folgt, B. 14 ff., daß diejenigen, welche so sprechen, welche sich Fremdlinge und Pilger nennen, nach einem Vaterlande suchen. Denn das Gefühl, irgendwo Fremdling zu sein, setzt eine Heimath voraus; wer keine Heimath hat, ist überall zu Hause. Hätten die Patriarchen in jenen Reben, worin sie sich Fremdlinge und Weisassen nannten, an ihre irdische Heimath, aus welcher sie ausgezogen waren, an Chaldäa gedacht, so hätten sie ja dahin zurückkehren können, und ihre Sehnsucht wäre gestillt. Allein das Vaterland, wornach sie sich sehnten, war das himmlische; und deshalb, weil sie den Himmel als ihr eigentliches Vaterland betrachteten, nannte sich auch Gott vorzugsweise ihr Gott; denn Gott hatte ihnen eine Stadt bereitet d. i. sie zu Bürgern des himmlischen Jerusalems, gleichsam zu seinen Hausgenossen bestimmt. Ohne Zweifel hat hier der Verfasser die Stelle 2. Mos. 3, 6. 15. 16 im Auge. Dort bezeichnet sich Jehova als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und befiehlt dem Moses, ihn als solchen auch den Israeliten zu bezeichnen. Wie unser göttlicher Heiland, Matth. 22, 32. Luk. 20, 37., diese Stelle zum Beweise der Unsterblichkeit gegen die Sadducäer anwendet, so auch hier unser Verfasser, wie das Folgende: „denn er hat ihnen eine Stadt bereitet“, anzeigt. Der Grund nämlich, warum Gott jene Patriarchen würdigte, seinen Namen mit den ihrigen in Verbindung zu setzen, war der, daß sie unsterblich waren und Gott sie zu Bürgern seines ewigen Reiches machen wollte.

B. 17 ff. Der h. Verfasser läßt nun noch eine ganze Reihe von Glaubensbeispielen folgen und zwar hebt er zuerst B. 17—19 die Glaubensstärke Abrahams hervor, welche in der Opferung seines Sohnes Isaak sich kund gab. Auch im Briefe Jak. 2, 21 wird diese als das größte Werk Abra-

ham's dargestellt. „Durch Glauben hat Abraham, da er versucht ward, den Isaak dargebracht; und zwar den Eingeborenen brachte er dar, er, der die Verheißungen erhalten, zu dem gesagt war: „„In Isaak soll dir Saame genannt werden““, indem er bedachte, daß auch von den Todten Gott zu erwecken vermöge; weßhalb er ihn denn auch als Vorbild wiedererhielt.“ Abraham hatte bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft verlassen und war, blindlings der Führung Gottes folgend, in ein fremdes Land gegangen. Jetzt wird er aufgefodert, seinen Sohn Isaak auf einem Berge Gott zum Brandopfer zu bringen. Es handelte sich hier nicht bloß um die Hingabe eines geliebten Sohnes, sondern dieser war zugleich der Eingeborene von seinem rechtmäßigen Weibe Sara, es war derjenige, auf den Abraham 25 Jahre gehofft und geharrt hatte, an den sich für ihn die Hoffnung einer zahlreichen Nachkommenschaft und zuletzt auch die Verheißung des Messias knüpfte. Denn es war ihm ausdrücklich gesagt worden: „In Isaak soll dir Saame genannt werden“ (1. Mos. 21, 12) d. i. die Nachkommenschaft, die als die deinige wird genannt werden, soll in Isaak ihren Stamm haben, durch Isaak von dir abstammen. Mit der Opferung dieses Sohnes verschwand also scheinbar für ihn alle Hoffnung auf Erfüllung dieser Verheißungen. Und doch sollte Abraham seinen Glauben an die Verheißungen ungeschwächt bewahren! Das war für ihn der Angelpunkt der Prüfung. Und Abraham bestand in dieser Prüfung. Er hoffte hier wie damals, wo dieser Eingeborne ihm verheißten wurde, „gegen Hoffnung auf Hoffnung“, wie Paulus, Röm. 4, 18. es schön ausdrückt, indem er wußte, daß im äußersten Falle auch eine Todtenerweckung möglich sei. Diese Zuversicht Abrahams spricht sich aus in den Worten, die er zu seinen Knechten am Fuße des Berges sprach: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ So ist Abraham der Held des selbstverleugnenden Glaubens und für alle Zeiten ein leuchtendes Vorbild der unbedingten gläubigen Hingabe an Gott geworden. — Dunkel ist hier nur das letzte Glied des B's 19:

ὅθεν αὐτὸν κ. ἐν παραβολῇ ἐπαρίσταν. Einige Interpreten fassen ὅθεν als advverb. loc., welches sich bloß auf das vorhergehende ἐν παραβολῇ beziehe, und ἐν παραβολῇ in der Bedeutung: „im Gleichnisse, gleichnißweise, quodammodo, gewissermaßen.“ Dann ist der Sinn: Abraham erweget, daß Gott von den Toten zu erwecken Macht habe, wie er ihn denn auch von daher gewissermaßen wiedererweckt, so daß Jsaak zwar nicht wirklich vom Tode erweckt ward, aber doch seine Rettung eine Art Wiedererweckung von den Toten war, da Abraham ihn schon als dem Tode anheimgegeben betrachtete. Allein dieser Gedanke wäre doch zu nöthigen. Besser fassen daher andere Interpreten das Wort παραβολῇ hier, wie oben 9, 9, in der Bedeutung „Vorbild“ und geben den Sinn dahin an: dadurch daß Jsaak von dem augenscheinlichen Tode gerettet wurde, gleichsam aus dem Tode wieder auferstand, wurde er für Abraham ein Vorbild entweder der Auferstehung überhaupt, oder speciell der Auferstehung Christi; denn darin gehen die Interpreten aus einander. Am schönsten gestaltet sich aber der Sinn, wenn wir ὅθεν als particula illativa = „quare, weßhalb“, nehmen und auf den ganzen vorhergehenden Satz beziehen. Dann entsteht folgender Gedanke: In Jsaak sah und liebte Abraham vor der Opferrung zwar den Sohn der Gnade und Verheißung, aber auch seinen Sohn, den Sohn seiner eigenen natürlichen Zengung. Sollte Abrahams Glaube vollendet werden, so mußte er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er bereits im Glauben Vaterland und Freundschaft dahingegen hatte. Um aber die Verleugnung dieser fleischlichen Liebe thatsächlich und ohne allen Rückhalt zu bewähren, mußte er den Gegenstand dieser Liebe dahingegen. Abraham that es, erhielt aber den Sohn, den er im Herzen schon geopfert hatte, lebendig wieder. Jetzt nach der Opferrung war ihm Jsaak nur noch der Sohn der Verheißung, das Vorbild Christi, des von dem Vater hingeopfert und aus dem Tode erstehenden Sohnes τοῦ ἐκ νεκρῶν.

B. 20 ff. „Durch Glauben segnete auch in Betreff des zukünftigen Jsaak den Jakob und den Esau. Durch Glauben segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs und neigte sich

gegen die Spitze seines Stabes. Durch Glauben gedachte Joseph bei seinem Ende des Auszuges der Söhne Israels und gab Befehl in Betreff seiner Gebeine." Hier werden nur ganz kurz Isaac, Jakob und Joseph als Glaubensbeispiele aufgestellt. Da der Segen, den Isaac, 1. Mos. 27, 27 ff. über Jakob und Esau, und den Jakob, 1. Mos. 48, 15 ff. über die beiden Söhne Josephs, Ephraim und Manasse, sprach, auf die Zukunft ging, und da ferner der Segen der Väter kein bloßes Wünschen war, sondern ein Weissagen von dem, was dereinst kommen werde, so setzte ein solches Segnen eine Ueberzeugung der Erfüllung d. i. eben Glauben voraus. Die letzten Worte des V. 21: καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ, sind aus 1. Mos. 47, 31 genommen und buchstäblich nach der LXX citirt. Nach der jetzigen Vokalisation des hebräischen Textes heißt die Stelle: „Und er (Jakob) betete (Gott) an zu den Häupten des Lagers." Darnach die Vulgata: adoravit Deum conversus ad lectuli caput. Statt מִצֵּדָה, „Lager", hat aber die LXX gelesen מִצֵּבָה „Stab" und αὐτοῦ hinzugefügt. Beziehen wir dieses αὐτοῦ auf Jakob, dann ist der Sinn: Jakob betete Gott an, indem er sich vor Schwäche auf seinen Stab stützte und das Gesicht auf dessen Spitze geneigt hatte. Allein man begreift nicht, was dieser so nüchterne Gedanke hier soll. Besser beziehen wir daher mit der Vulgata das αὐτοῦ auf Joseph. Dann ist der Sinn: Jakob schauete in seinem Sohne Joseph, dem Beherrscher Egyptens, die zukünftige Herrschaft Christi voraus und bewies seinen Glauben daran thatsächlich durch den Akt der Adoration des Stabes d. i. des Zepters desselben. — Zu V. 22 vgl. 1. Mos. 50, 24 ff. Der Glaube Josephs bestand darin, daß er auf die Verheißung des Auszuges der Israeliten aus Egypten, wie er 1. Mos. 15, 16 versprochen war, bauete, und in Rücksicht auf diese den Befehl gab, seine Gebeine mitzunehmen.

V. 23 ff. Bis V. 28 folgen nun Glaubensbeispiele aus der Geschichte Moses von seiner Geburt bis zum Auszuge der Israeliten aus Egypten. „Durch Glauben ward Moses bei seiner Geburt drei Monate lang von

seinen Eltern verborgen, weil sie die Anmuth des Kindes sahen; und nicht fürchteten sie das Gebot des Königs. Durch Glauben verschmähte Moses, als er groß geworden, Sohn einer Pharao's-Tochter zu heißen, da er es vorzog, mit dem Volke Gottes Drangsal zu leiden, als einen Augenblicklichen Genuß von der Sünde zu haben, indem er die Schmach Christi für größern Reichtum als Egyptens Schätze achtete; denn er blickte hin auf die Vergeltung. Durch Glauben verließ er Egypten, ohne den Zorn des Königs zu fürchten; denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend hielt er standhaft aus. Durch Glauben hat er das Passah veranstaltet und die Aussprengung mit Blut, damit der Bürger der Erstgeburts sie nicht antastete." Zu B. 23 vgl. 2. Mos. 2, 2 ff. Als Grund, warum die Eltern des Moses ihr Kind zu retten suchten, wird hier angegeben: „weil sie das Kind anmuthig sahen.“ Körperliche Schönheit wurde von den Alten sehr geschätzt und man sah darin einen Beweis der besondern Huld der Gottheit. So fanden auch die Eltern des Moses in der Anmuth des ihnen geborenen Kindes einen Beweis, daß Gott dasselbe zu etwas Hohem bestimmt habe, und in diesem Glauben saßen sie die Hoffnung, daß sie das Kind trotz der Nachstellungen des Königs würden am Leben erhalten können. Vielleicht auch nimmt, wie Eftius meint, unser h. Verfasser hier Rücksicht auf eine Tradition, die sich auch beim Flav. Josephus findet, wornach dem Vater des Moses, Amram, die Bestimmung des Sohnes, der ihm werde geboren werden, im Traume soll geoffenbart sein. — Zu B. 24 f. vgl. 2. Mos. 2, 11 ff. Im festen Glauben auf die den Vätern gewordenen Verheißungen, so wenig Aussicht auf ihre Erfüllung auch vorhanden war, hielt Moses, als er herangewachsen war, sich zu seinem Volke, und verschmähte es für den Sohn einer Königstochter zu gelten. Hätte er von seinem Volke und damit zugleich von dem wahren Gott sich lossagen wollen, so hätte er das glänzendste Leben am Hofe des ägyptischen Königs führen können. Unter ἀμαρτία ist hier die Sünde des Abfalls vom wahren Gott

durch Loslagung von der Gemeinschaft des Volkes Gottes gemeint. — V. 26. Unter ὀνειδισμὸς τοῦ χριστοῦ kann der h. Verfasser dem Zusammenhange nach nur die Leiden und Bedrückungen des Volkes Israel in Egypten verstehen; denn der ganze Ausdruck entspricht dem vorhergehenden συγκρουχέισθαι τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ. Man muß sich aber hüten, daß man den Genitiv τοῦ χριστοῦ als ganz gleichbedeutend mit τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ nimmt, als wenn das Volk Israel hier geradezu Christus genannt werde; sondern τοῦ χριστοῦ ist hier vom Messias zu verstehen. Seine Deutung erhält dieser Ausdruck aus 13, 13, wo der Verfasser seine Leser ermahnt, die „Schmach Christi“ zu tragen. Wie nämlich der Apostel Paulus die Leiden der Gläubigen geradezu „Leiden Christi“ nennt (z. B. 2. Kor. 1, 5), weil sie seine Glieder sind, er in ihnen leidet; so nennt hier unser Verfasser die Schmach des Volkes Israel eine Schmach Christi, weil dasselbe Christum vorbildete, Christus als ewiger Logos, als Jehova, in demselben waltete. So auch Estius: Improperium Christi i. e. populi Dei Christum expectantis, quatenus iniuria membrorum in caput redundat. — Der Lohn, auf welchen Moses blickte und um welchen er gern alle Schmach duldete, war nicht bloß der Besitz des Landes Kanaan, sondern das dem Volke Israel verheißene messianische Heil, von dem das Land Kanaan nur ein schwaches Vorbild war. — V. 27. Zweimal verließ Moses Egypten: das erste Mal nach der Ermordung des Egypters, wo er sich nach dem Lande Madian flüchtete, 2. Mos. 2, 15; das zweite Mal bei dem förmlichen Auszuge mit dem ganzen Volke, 2. Mos. 12, 37 ff. Viele der ältern Interpreten meinen nun, unser Verfasser habe bei dem κατέλιπεν Αἴγυπτον an die erste Zeit gedacht. Allein gegen diese Erklärung spricht 2. Mos. 2, 14. 15; dort wird nämlich gesagt, Moses habe sich gefürchtet, und aus Furcht vor dem Könige das Land verlassen, wohingegen es hier ausdrücklich heißt: μὴ φοβηθεὶς τὸν θυμὸν τ. β. Es bleibt uns also nur übrig, das κατέλιπεν von dem Auszuge aus Egypten zu verstehen. Die Einwendung, welche man gegen diese Deutung zu machen pflegt, daß gleich im folgenden V. von dem Passahmahle die Rede ist, welches doch

dem Auszuge vorberging, ist von keinem Gewichte; denn auf eine ganz genaue chronologische Ordnung konnte es hier unserm Verfasser nicht ankommen. Auch der begründende Zusatz: τὸν γὰρ ἀόρατον... spricht für diese Deutung: Eben weil Moses mit solcher Zuversicht auf Gott den Unsichtbaren vertraute, als sähe er ihn, war er muthig und standhaft dem Könige gegenüber, und er zog aus mit dem Volke, ohne den Zorn des Königs, den er ahnen konnte, zu fürchten. Uebrigens liegt in den letzten Worten: „denn den Unsichtbaren wie vor Augen habend“ eine Hindeutung auf die B. 1 gegebene Erklärung des Glaubens als eines ἐλεγχος οὐ βλεπομένων. Der Glaube macht das Unsichtbare unsern geistigen Augen sichtbar, gibt uns eine ebenso feste Ueberzeugung von dem Unsichtbaren, als sähen wir es mit leiblichen Augen. — καρτερεῖν = ΠΑΝΤΩΝ Jes. 42, 14 „sich halten, stark machen.“ — B. 28. Vgl. 2. Mos. 12, 7. 22 ff. πάσχα von dem aramäischen נִפְחָא und dieß von dem hebräischen נִפְחָא, „vorübergehen“, bezeichnet eigentlich „das Fest des verschonenden Vorübergehens.“ τὴν πρόσχυσιν τ. αἵματος, „das Ansprengen des Blutes“ nämlich an die Thürschwelle, 2. Mos. 12, 7. Statt ὁ ὀλοθρεύων „der Verderber“ steht im Hebräischen נִפְחָא „das Verderben.“ Die LXX faßte dieß Wort als eigentliches Particip und übersetzte ὁ ὀλοθρεύων, wobei sie ohne Zweifel an einen im Dienste Gottes stehenden Engel des Verderbens dachte, vgl. 1. Paral. 21, 12. 15. Der Accusativ τὰ πρωτότοκα ist von dem Partic. ὀλοθρεύων und der Genitiv αὐτῶν von Σίγῃ abhängig. Der Glaubensbeweis lag hier in dem Vertrauen des Moses auf die Verheißung Gottes, daß durch das Passahblut die jüdische Erstgeburt werde gerettet werden.

B. 29 ff. Von dem Glauben des Moses geht nun der Verfasser zu dem Glauben der Israeliten über. „Durch Glauben durchzogen sie das rothe Meer wie durch trockenes Land, während die Egypter, als sie es damit versuchten, verschlungen wurden. Durch Glauben fielen die Mauern Jericho's, nachdem sie während sieben Tage umzogen waren. Durch Glauben kam die Buhlerin Rahab nicht mit den Widerspännstigen um, da sie die Rundschafter

friedlich aufgenommen hatte.“ Zu B. 29 vgl. 2. Mos. 14, 22 ff. Darin, daß die Israeliten muthig durch die sich theilenden Wasser des rothen Meeres zogen, gab sich ihr Vertrauen auf Gott und seine wunderbare Rettung, die durch Moses ihnen verheißen war, kund. — ἐρουθρά ὁ θαλάσση, im Hebräischen יָם סוּף, „Schilfmeer.“ Der Ursprung der Benennung „rothes Meer“ ist streitig und war dies schon bei den Alten. Einige leiten den Namen ab von den rothgefleckten Blättern des darauf schwimmenden Meergrases; Andere von einem alten Könige Erythra; noch Andere nehmen „rothes Meer“ für „Südmeer“, da die Dichter die heiße Zone roth (rubens) d. i. glühend nennen. — ἡς bezieht sich auf θαλάσση: „indem sie den Versuch mit dem Meere machten.“ Die Vulgata bezieht das Relativ auf den ganzen vorhergehenden Satz: quod experti Aegypti... Zu B. 30 vgl. Jos. 6, 5 ff. Der Glaube der Israeliten an das Wort, welches der Herr zu Josue sprach, und an die wirksame Kraft desselben, machte die Mauern von Jericho fallen, nicht der siebenmalige Umzug und der Posaunenschall. — B. 31. Vgl. Jos. 6, 17 ff. Von dem allgemeinen Verderben, dem die Stadt Jericho geweiht wurde, blieb auf Anordnung des Josue nur die Buhlerin Rahab verschont, weil diese die israelitischen Kundschafter bei sich beherbergt und selbst mit eigener Gefahr für ihre Sicherheit gesorgt hatte. Diese Handlungsweise gründete sich aber im Glauben d. i. im Vertrauen auf den Erfolg der Sache des Volkes Israel und folglich auf die Macht des von ihnen verehrten wahren Gottes. — Nach Matth. 1, 5 heirathete diese Rahab den Salmon und wurde dadurch Ahnfrau Davids. Wenn es von ihr Jak. 2, 25 heißt, daß sie „durch ihre Werke gerechtfertiget wurde“, so liegt diesem Ausspruche natürlich die Voraussetzung zu Grunde, daß sie nach ihrer Aufnahme in die israelitische Gemeinde ihren bisherigen Wandel geändert habe. — Die Bewohner Jericho's werden hier „Widerspänstige“ genannt, weil sie ihre Thore vor dem Volke Israels verschlossen, obgleich sie von den Wundern des Gottes, den Israel verehrte, gehört hatten.

B. 32 ff. Um seine Leser nicht zu ermüden, geht der h. Verfasser jetzt mit rhetorischer Wendung dazu über, von

den folgenden Glaubensbeispielen nur im Allgemeinen zu reden: „Und was soll ich noch mehr sagen? Denn fehlen würde mir die Zeit, wenn ich erzählen wollte von Gedeon, Barak, Samson, Jephthe und David und Samuel und den Propheten; welche durch Glauben Reiche bezwangen, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwenrachen verstopften, Feuersgewalt auslöschten, Schwerteschärfe entgingen, aus Schwachheit erstarkten, Helden wurden im Kampfe, der Fremden Lager zum Weichen brachten. Es erhielten Weiber durch Auferstehung ihre Todten zurück; Andere aber wurden auf die Folter gespannt, indem sie die Befreiung nicht annahmen, um einer bessern Auferstehung theilhaftig zu werden; Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel, außerdem Bande und Gefängniß, wurden gesteinigt, zersägt, versucht, durch's Schwert ermordet, gingen in Pelzen umher, in Ziegenfellen, Mangel leidend, Trübsal und Ungemach, sie, deren die Welt nicht werth war, in Wüsten umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und Erdflüsten.“ In der Aufzählung der Glaubenshelden B. 32 wird nicht genau die Zeitfolge beobachtet; denn Barak steht hier nach Gedeon, Samson vor Jephthe und David vor Samuel. Letzteres ist wohl deshalb geschehen, damit Samuel neben den Propheten zu stehen käme, da er die Reihe der eigentlichen Propheten eröffnete. Wie und worin diese Genannten und andere Fromme des A. B. ihren Glauben bewiesen haben, sagt der h. Verfasser in den folgenden BB., aber nur ganz allgemein, indem er es seinen Lesern als Kennern des A. T. überläßt, die Anwendung davon auf Einzelne selbst zu machen. — B. 33. Das Erste: „welche durch Glauben Reiche bezwangen“ paßt sowohl auf die genannten Richter, als auch besonders auf David; das „Gerechtigkeit übten“ findet schöne Anwendung auf Samuel; vgl. 1. Kön. 12, 3 ff., wo ihm ganz Israel bei der Abtretung des Richteramtes das Zeugniß gibt: „du hast uns keine Gewalt noch Unrecht gethan, noch von Jemandes Hand et-

was angenommen.“ Das ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν kann heißen „Verheißungen erhielten“, und dann hat der Verfasser bei diesem Ausdrucke wohl hauptsächlich die Propheten des A. B. im Auge; es kann aber auch heißen: „der Verheißungen d. i. des Gegenstandes der Verheißungen theilhaft wurden“, und dann kann der Verfasser dabei an die Verheißung des Königthums an David denken. Allein wegen B. 13 und B. 39 ist die erstere Erklärung vorzuziehen. Das „Löwenrachen verstopften“ kann sich auf die Geschichte Daniels in der Löwengrube, Dan. 6, 17, aber auch auf die Geschichte Samsons, Richter 14, 6, oder Davids, 2. Kön. 17, 34 ff., beziehen. — B. 34. Das ἐσβησαν δύναμιν πυρός bezieht sich ohne Zweifel auf die drei Freunde Daniels im Feuerofen, Dan. 3, 27. — ἔφυγον στόματα μαχαίρας kann auf David, 1. Kön. 18, 11; 19, 10; 21, 10, aber auch auf Elias, 3. Kön. 19, und Elisäus, 4. Kön. 6, gehen. στόμα μαχαίρας entspricht dem hebräischen כַּף יָד. — Versteht man bei ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας unter ἀσθένεια Schwachheit, so kann man an die Geschichte Samsons, Richt. 16, 19. 30, denken; versteht man aber Krankheit darunter, so wird man an die Geschichte des Königs Ezchias 4. Kön. 20 erinnert. Das Folgende: „welche Helden wurden im Kampfe“ wird von Theodoret auf die Makkabäer bezogen, paßt aber ebenso gut auch auf die Richter und auf David und seine Helden. παρεμβολὰς ἐκλιναν ἀλλοτρίων paßt auf Gedeon, der mit 300 Mann das Lager der Madianiter angriff und schlug, Richt. 7; es kann aber auch auf Jonathas gehen, der bloß von seinem Schildknappen begleitet das Lager der Philister verwirrte, 1. Kön. 14. ἀλλότριοι häufig von fremden Völkern mit dem Nebenbegriffe des Feindseligen auch bei den Profanen. ἐκλιναν gerade das lateinische inclinare aciem. — B. 35. Bei den Weibern, die durch Auferstehung ihre Todten d. i. ihre gestorbenen Söhne, wiedererhielten, denkt der h. Verfasser ohne Zweifel an die Wittwe zu Sarepta, 3. Kön. 17, 17, und an die Sunamitin, 4. Kön. 4, 17 ff., deren Söhne durch Elias und Elisäus auferweckt wurden. Die LA. γυναῖκας, welche Bachmann aufgenommen, gibt keinen Sinn. — Ist nun

bisher die Rede gewesen von Solchen, welche durch ihren Glauben äußern Erfolg hatten, so beginnt jetzt der h. Verfasser von Solchen zu sprechen, die ihren Glauben in Beiden und Verfolgungen bewährten. *τυμπανίζειν* kommt her von *τύμπανον*, welches zunächst eine „Pauke“, dann aber auch eine Maschine bezeichnet, auf welche der Unglückliche gleich dem Felle einer Pauke ausgespannt und geschlagen wurde. Daher hat die Vulgata richtig übersetzt: *distenti sunt*. Der Verfasser denkt hier vorzüglich an den Martyrtod Eleazars durch das *τύμπανον*, 2. Makkab. 6, 18—31. Bei dem folgenden *οὐ προσδεξάμενοι — τύχωσιν* hat dann der Verfasser die sieben makkabäischen Brüder im Auge, welche nebst ihrer Mutter nach dem Beispiele Eleazars als Martyrer starben, obgleich ihnen vom Könige Befreiung angeboten wurde, wenn sie seinem Willen gemäß gesetzwidrige Speisen genießen, ja nur den Schein annehmen wollten, als genössen sie solche, 2. Makk. 7. Dort wird B. 9—14 ausdrücklich erwähnt, daß sie zum Lohne für ihr Martyrthum die Auferstehung erwarteten. Auch das folgende B. 36: „Andere aber erfuhren Verhöhnungen und Geißel“ bezieht sich wohl hauptsächlich auf die sieben makkabäischen Brüder, deren Todesmarter 2. Makk. 7, 1 ausdrücklich als Geißelung und 7, 7 als *ἐμπαιγμός* d. i. muthwillige Marter bezeichnet wird. — Bei *δεσμῶν* und *φυλακῆς* ist wohl an die Gefangenschaft des Jeremias als die berühmteste unter denen, welche die Propheten erlitten, zu denken. Auch das B. 37 folgende *ἐλιθάσθησαν* kann auf denselben gehen, da Jeremias nach der Tradition gesteinigt wurde; jedoch paßt es auch auf Zacharias, den Sohn des Jojada nach 2. Paral. 24, 20, vgl. Matth. 23, 35. *ἐπρίσθησαν* bezieht sich ohne Zweifel auf den Tod des Propheten Jesaias, der nach der Tradition, wie sie sich auch bei Justin. M., Origenes, Epiphanius findet, zersägt wurde. Die Strafe der Zersägung kommt auch sonst bei den Alten vor. Das folgende *ἐπειράσθησαν* ist zwar äußerlich hinlänglich verbürgt, auch die Vulgata hat es gelesen; allein es paßt nicht in den Zusammenhang. Denn der Ausdruck „sie wurden versucht“ spricht einen ganz allgemeinen Begriff aus, während vorher und nachher specielle

Todesarten erwähnt sind, und ist hier durchaus matt. Daher wollte schon Erasmus das Wort ganz gestrichen wissen; und in der That ist es nicht unwahrscheinlich, was Estius meint, daß ἐπειράσθησαν ursprünglich eine Randglosse Solcher war, die das ἐπρίσθησαν nicht verstanden, und sich dann später in den Text einschlich. Andere corrigiren ἐπειράσθησαν in ἐπυρασθησαν „sie wurden verbrannt“, da durch Versehen der Abschreiber leicht v in ei konnte verwandelt werden. Dies wäre nicht unpassend und bezöge sich dann auf die Verbrennung der makabäischen Brüder oder auf 2. Makk. 6, 11, wo erzählt wird, wie Philippus mehrere Juden, die sich in einer Höhle zur heimlichen Feier des Sabbath's versammelt hatten, verbrannte. — Zu ἐν φόνῳ μαχαίρης (כַּרְחִי מִיָּד) ἀπέθανον vgl. Jerem. 26, 23, wo ausdrücklich der Prophet Urias als durch's Schwert ermordet genannt wird. Auch kann man dies auf 3. Kön. 19, 10 beziehen, wo Elias zu Jehova sagt: „Deine Propheten tödteten sie mit dem Schwerte.“ — Zu dem περιήλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν ist zu bemerken, daß Schaaf- und Ziegenpelze im Oriente die Kleidung der armen Leute, ganz besonders aber der Propheten bildeten, wie wir aus Zach. 13, 4 sehen. Auch Elias trug nach 3. Kön. 19, 13 eine μελωτή, die nachher Elisäus von ihm erbt. Die drei folgenden Participia, ἔστερούμενοι... bilden einen Klimax. — V. 38. Zu dem ὧν οὐκ ἦν ἄξιος ὁ κόσμος bemerkt treffend Estius: Qui tot malis undique pressi et omnibus exosi sic vagabantur, ut inter homines locum vix invenirent, videri poterant a Deo deserti et hac communi luce indigni. Verum Apostolus id retorquet in contrarium, cum dicit mundum non fuisse dignum, qui eos haberet. Die Propheten sollten das Salz der Erde, das Licht der Welt sein; aber die Welt d. i. die von Gott getrennte und der Sünde hingeebene Menschheit stieß sie von sich, so daß sie in Wüsten umherirren und in Höhlen und Klüften sich verbergen mußten, und zeigte sich so ihrer nicht würdig. Nach 3. Kön. 18, 4 verbarg Abdias hundert Propheten vor Achab in Höhlen; nach 3. Kön. 19, 4. 8 irrte Elias in der Wüste

- umher, um dem Zorne der Jezebel zu entgehen und verbarg sich in Klüften.

B. 39 f. „Und diese Alle, die durch den Glauben Zeugniß empfangen, haben die Verheißungen nicht überkommen, indem Gott für uns Besseres angeordnet hat, auf daß sie nicht ohne uns zur Vollendung kämen.“ Unter οὗτοι πάντες sind die von B. 4 an Genannten zu verstehen. Hier wie B. 13 heißt es von den gläubigen Vätern, sie hätten die Verheißungen d. i. den Gegenstand der Verheißungen nicht erhalten, sondern diesen nur gleichsam aus der Ferne geschaut. Alle Verheißungen des A. B. konzentrierten sich nämlich zuletzt auf einen Gegenstand, auf das messianische Reich; dieses war das Ziel aller Verheißung und der heißesten Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen. — B. 40 gibt dann den Grund an, warum Gott die Frommen des A. B. während ihres Lebens nicht zu diesem Ziele ihrer Sehnsucht habe gelangen lassen: „indem Gott für uns im Vergleich mit den Vätern etwas Besseres voraussehen“ d. i. beschlossen, angeordnet hat. Jene sehnten sich nach der Ankunft des Messias und nach seinem Reiche, uns aber ist Christus bereits erschienen, wir stehen mitten in seinem Reiche, seiner Kirche. Gott hat also für uns etwas Besseres angeordnet dadurch, daß er unser Leben in die messianische Zeit hat fallen lassen; und er hat dies gethan in der Absicht, „damit sie, die Frommen des A. B., nicht ohne uns vollendet würden.“ Das Wort τελειοῦσθαι hat in unserm Briefe eine weite Bedeutung; es bezeichnet häufig bloß die innere Vollendung des Menschen, welche in der Rechtfertigung eintritt. In diesem Sinne ist das Wort zu nehmen, wenn der Verfasser unten 12, 23 die frommen Väter δίκαιοι τετελειωμένοι nennt. Zu dieser innern Vollendung, zur Rechtfertigung gelangten die Väter durch den Glauben an den künftigen Erlöser. Dann bezeichnet der Terminus auch die innere und äußere Vollendung des Menschen zugleich. Diese tritt aber erst ein bei der Wiedererscheinung Christi, bei der Auferstehung der Leiber. Dann geht auch der Leib des Menschen in die Erlösung ein und kommt somit der ganze Mensch mit Seele

und Leib zu seinem eigentlichen τέλος, zur Vereinigung mit Gott. In dieser umfassendern Bedeutung ist das Wort τελειοῦσθαι hier zu nehmen. Wäre nun diese Vollendung, also die Auferstehung der Todten und damit das Ende der jetzigen Welt schon in den Zeiten der Voreltern eingetreten, so wären wir gar nicht geboren, mithin wären jene „ohne uns“ zu ihrem Heile gelangt. Nun aber ist die Erfüllung der Verheißung Gottes nach Gottes gütigem Rathschlusse so spät eingetreten und auch uns zu Theile geworden, damit wir Alle, die frommen Väter mit uns, und wir mit ihnen, zur Vollendung gelangen.

§. 12. Ermahnung zur Geduld im Leiden, zum Eifer und zur Standhaftigkeit im Glauben.

12, 1 — 29.

B. 1 ff. Am Schlusse des vorigen Kapitels hat der h. Verfasser Beispiele der gläubigen Geduld aus dem A. T. angeführt. Auf diese Beispiele, besonders auf das Vorbild Christi verweist er jetzt seine Leser, um sie zu gleicher Geduld und Standhaftigkeit zu ermuntern: „Demnach nun lasset auch uns, da wir eine solche Wolke von Zeugen um uns herum haben, ablegen alle Last und die uns andrängende Sünde, und mit Ausdauer den uns vorliegenden Kampf laufen, indem wir hinblicken auf den Vorgänger und Vollender des Glaubens, Jesum, welcher statt der ihm vorliegenden Freude das Kreuz erduldet, der Schande nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Betrachtet nämlich ihn, der so großen Widerspruch gegen sich erduldet hat von den Sündern, damit ihr nicht ermattet, an eurer Seele erschlaffend.“ Der ganzen Ausdrucksweise liegt hier das dem Apostel Paulus so geläufige Bild vom Wettkampfe zum Grunde. Das Leben des Christen ist ein Wettkampf, diese Erde die Rennbahn; als Zuschauer und Zeugen unsers Kampfes sitzt rings um uns her eine Schaar von Glaubenshelden, die früher dieselbe Bahn durchliefen, jetzt aber vom Himmel

her ihre Augen auf uns richten und uns zum Kampfe ermuntern. Wie nun der Kämpfer in der Rennbahn alle unnöthige Last (*ὄγκος*), alles was ihn hindert, ablegt, so sollen auch wir uns alles dessen entäußern, was uns in diesem geistigen Kampfe aufhalten und die Erreichung des Zieles erschweren würde, z. B. übermäßige irdische Sorgen. Das größte Hinderniß in diesem Kampfe ist aber die Sünde, die hier als ein knapp anliegendes (*εὐπερίστατον*) und somit im Laufe hinderndes Gewand betrachtet wird, das wir also zuvor ablegen (*ἀποθέμενοι*) müssen. — Der Ausdruck *νέφος* und *nubes* wird auch bei griechischen und römischen Prosaisern von einer großen dichten Menschenmenge gebraucht, z. B. *nubes peditum equitumque* beim Livius. — *τρέχειν ἀγῶνα* nach Analogie von *τρέχειν δρόμον*: „im Kampfe laufen.“ — B. 2. Der h. Verfasser nennt hier Christum „den *ἀρχηγός* und Vollender des Glaubens“, entweder weil Christus durch seine Gnade den Glauben in uns wirkt und ihn zur Vollendung d. i. zum Schauen führt, oder weil er als Mensch durch sein gläubiges Vertrauen auf seinen himmlischen Vater das vollendetste Muster für unsern Glauben geworden ist. Die letztere Fassung paßt am besten zum ganzen Zusammenhange; denn Christus soll uns hier als Muster zu unserer Ermunterung vorgestellt werden. Hiernach müssen wir aber *ἀρχηγός* nicht mit „Anfänger“, sondern mit „Vorgänger“ übersetzen, und *πίστις* in dem Sinne von „Geduld, Vertrauen, fiducia“ fassen. Denn von Christo kann man nicht sagen, daß er im eigentlichen Sinne Glauben gehabt, da er auch als Mensch immer in der *visio beatifica* war. Dann ist der Sinn: Um uns in dem Glaubenskampfe zu ermuthigen, wollen wir hinblicken auf Christum, der unser Vorgänger in diesem Kampfe geworden, der auch diese Bahn durchlaufen hat, und der jetzt der Kampfrichter ist und unsern Glaubenssieg belohnen wird. Das Folgende *ὅς ἀντὶ τῆς προκ...* dient dann zur nähern Erläuterung des *πίστεως ἀρχηγός κ. τελειωτής*. Christus hätte ein freudenvolles irdisches Leben führen können, aber statt der Freude wählte er das Kreuz und achtete der Schande nicht, welche im Alterthume an den Kreuzestod geknüpft war.

Durch sein geduldiges Leiden erwarb er dann sich d. i. seiner Menschheit als Siegespreis das Eigen zur Rechten des Thrones Gottes d. i. die Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, und er theilt jetzt als *βραβευτής* an uns die Siegespreise aus. — Die Vulgata hat: qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, statt: qui pro proposito sibi gaudio... Nach dieser Uebersetzung erklären dann die lateinischen Interpreten: „welcher für die ihm (als Belohnung) vorgesezte Freude d. i. um diese Freude zu erlangen, das Kreuz erduldet.“ Richtig bemerkt aber über diese Erklärung *Estius*: etsi doctrina verissima sit, Christum cum spe ac desiderio gaudii coelestis crucem subiisse (non enim nobis solum, sed et sibi sua passione coelestem gloriam promeruit), non tamen id arbitror hoc loco significatum. Die Auslassung dieser Präposition pro ist wahrscheinlich nur ein Schreibfehler, entstanden aus dem folgenden proposito. — B. 3. Das *γάρ* ist hier explikativ und bezieht sich auf die folgende Anwendung: *ἵνα μὴ κάμητε*. Das Bild vom Wettkampfe ist auch hier noch beibehalten. Auf Christum, unsern Vorgänger im Kampfe, der so Vieles von den Sündern zu erdulden hatte, sollen wir blicken, damit wir, wenn wir um unsers Glaubens willen Ähnliches von der Welt zu erdulden haben, in dem Glaubenskampfe nicht ermatten und den Muth sinken lassen. Der Dativ *ταῖς ψυχαῖς* ist mit dem Particip *ἐκλυόμενοι* und nicht mit *κάμητε* zu verbinden: animis vestris deficientes. Vulg.

B. 4 ff. Hat der h. Verfasser im Vorhergehenden seine Leser auf das Beispiel Christi hingewiesen, um sie zur müthigen Ertragung der Leiden zu ermuntern, so stellt er ihnen jetzt den Zweck der Leiden dar. Alle Leiden und Drangsale soll der Christ als von Gott geschickt annehmen; in der Hand Gottes dienen die Widerwärtigkeiten zu unserer Erziehung und Heranbildung für die ewige Seligkeit. Der Gedanke, daß Gott es ist, der uns die Leiden zuschickt, und daß er sie uns aus Liebe zu unserm Heile zuschickt, ist der tröstlichste und erhebendste in allen Bedrängnissen dieses Lebens. „Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden in eurem Kampfe wider die Sünde,

und ihr habt den Zuspruch vergessen, der mit euch als Kindern redet? „„Mein Sohn, ver-
schmähe nicht die Züchtigung des Herrn, und
verzage nicht, wenn du von ihm gestraft wirst.
Denn, wen der Herr liebt, den züchtiget er, und
er geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt.““

— Den Worten B. 4 liegt das Bild von einem ernstlichen
Faustkampfe, wobei es bis aufs Blut kommt, zu Grunde.
Die Sünde wird als Gegner personificirt, welcher seine An-
griffe wider uns richtet, und mit dem wir einen schweren
Kampf zu bestehen haben. — B. 5. 6. Die Worte: καὶ
ἐκλέλησθε — διαλέγεται lesen wir am besten mit Lach-
mann als Frage. ἥτις ὑμῖν... d. i. welcher Zuspruch in
so liebevoller und tröstlicher Weise wie ein Vater mit seinen
Kindern über ihre Klagen gleichsam Unterredung hält
(διαλέγεται). Daß ὡς υἱοῦς bezieht sich nicht bloß auf
die Anrede υἱέ, sondern auf den ganzen Inhalt des folgen-
den Ausspruches. Die Stelle ist genommen aus Sprüchw.
3, 11 ff. Dort bilden diese Worte eine Anrede des Weis-
en an seine Leser; unser h. Verfasser nimmt sie als einen
Zuspruch Gottes an die Gläubigen. Genau nach dem
hebräischen Texte heißt die Stelle: „Die Zucht des Herrn,
mein Sohn! verachte nicht, und nicht verdrieße seine Strafe
dich: denn welchen der Herr liebt, den strafet er, und wie
ein Vater den Sohn, den er gerne hat.“ Unser Verfasser
folgt hier, wie gewöhnlich, der Uebersetzung der LXX, welche
in dem letzten Hemistiche abweicht. Statt des כְּאָבִי, „wie
ein Vater“, unserer jetzigen masoretischen Punctuation, laß
die LXX כְּאָבִי „wehe thun, geißeln“, und übersezte:
μαστιγοῖ.

B. 7 f. „Harret aus bei der Züchtigung! Wie
gegen seine Söhne so erweist sich Gott gegen
euch; denn wo ist ein Sohn, den ein Vater nicht
züchtiget? Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid,
deren Alle theilhaftig geworden sind, so seid ihr
ja Bastarde und nicht Söhne.“ Die am meisten ver-
bürgte LA. ist: εἰς παιδείαν ὑπομένετε, welche Lach-
mann aufgenommen und womit die Vulgata (in disciplina
perseverate) übereinstimmt. Wegen des Gegensatzes B. 8

ziehen Viele die *2A. εἰ παιδεύων ὑπομ.* vor: „Wenn ihr Züchtigung erduldet, so erweist sich Gott gegen euch, wie gegen seine Söhne.“ Der Sinn bleibt bei beiden Lesarten derselbe. Leiden und Drangsale sind also das beste Zeichen der Kindschaft Gottes; denn dadurch, daß Gott uns Leiden schickt oder zuläßt, daß uns von Andern Leiden zugesügt werden, zeigt er, daß er uns läutern und von den Schlacken der Sünde, wie in einem Glutofen, reinigen will. Nach dem Sündenfalle ist der Weg des Kreuzes der einzige, der zum Heile führt; wollen wir also Söhne Gottes werden, so müssen wir denselben dornenvollen Pfad wandeln, den sein eingeborner Sohn gewandelt ist. Ohne Leiden sind wir gleichsam Bastarde, uneheliche Kinder, welche in der Regel des Segens der Erziehung beraubt sind.

B. 9. *εἴτα* dient zur Einführung eines neuen Arguments: „Sodann, die Väter unsers Fleisches hatten wir zu Züchtern und scheueten sie; sollten wir nicht vielmehr dem Vater der Geister uns unterwerfen und so leben?“ Der Sinn ergibt sich leicht: Wenn wir, will der h. Verfasser sagen, in unserer Jugend die Züchtigung unserer leiblichen Väter aus Ehrfurcht gegen sie geduldig annahmen, um wieviel mehr müssen wir da nicht die Züchtigung unsers geistlichen Vaters, Gottes, geduldig annehmen, die uns zum wahren, ewigen Leben führen soll. Gott wird hier der „Vater der Geister“ im Gegensatz zu den „Vätern des Fleisches“ genannt, weil er das wahre Leben in uns wirkt und durch seine Erziehung in uns fortbildet. Daß dieser Ausdruck so gefaßt werden müsse, zeigt der Zusatz *καὶ ζήσομεν*, unter welchem wir das wahre geistige Leben zu verstehen haben, und das *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ* B. 10. So auch Theodoret: *πατέρα τῶν πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν, ὡς τῶν πνευματικῶν χαρίσματος πηγὴν.* Andere, z. B. Estius, fassen den Ausdruck *πατὴρ τῶν πνευμάτων* in dem Sinne von creator animorum, und wollen dann hier eine Beweisstelle für den Kreatianismus und gegen den Traducianismus finden; aber mit Unrecht.

B. 10 f. „Denn jene züchtigten für wenige Tage nach ihrem Gutdünken; dieser hingegen

zum Frommen, um an seiner Heiligkeit Theil zu nehmen. Jegliche Züchtigung aber scheint für die Gegenwart nicht erfreuend zu sein, sondern betrübend; hinterher aber gewährt sie den durch sie Geübten die freudensreiche Frucht der Gerechtigkeit." Hier wird zunächst der Zucht der leiblichen Eltern die Zucht Gottes gegenübergestellt und der Grund angegeben, warum die Zucht des Vaters vorzüglicher sei, als die der Ersteren. Die leiblichen Eltern züchtigen a) *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας*. Nehmen wir hier die *Πρόπος*. *πρὸς* als Zeitbestimmung, dann ist der Sinn: die kurze Zeit der Kinderjahre hindurch. Besser ist es aber, wenn wir diese *Πρόπος* als Bezeichnung der Rücksicht, des Endzweckes fassen; dann müssen die *ὀλίγαι ἡμέραι* auf die Lebensstage bezogen werden, und *πρὸς ὀλίγας ἡμ.* bildet einen schönen Gegensatz zu dem Folgenden: *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ*. So gefaßt ergibt sich der Sinn: die Zucht der leiblichen Eltern bezieht sich nur auf die wenigen Tage des irdischen Lebens, hat nur diese im Auge; die Zucht Gottes bezweckt aber das ewige Leben. Denn die Theilnahme an Gottes Heiligkeit ist eben das ewige Leben. Die leiblichen Eltern züchtigen b) *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*, „nach ihrem Gutdünken“, also theils mit Irrthum und Vorurtheil, theils mit selbstsüchtigen Absichten, mithin nicht immer zu unserm Besten, sondern vielleicht oft zu unserm Nachtheil; Gott aber züchtigt immer *πρὸς τὸ συμφέρον*, „zum Frommen“ d. i. zu unserm wahren Besten, weil in seiner Zucht Liebe mit Weisheit gepaart ist, er unser wahres Beste kennt und will. — V. 11. Jede Zucht, die menschliche sowohl als die göttliche, thut zwar an und für sich betrachtet wehe; aber sieht man auf die Wirkung, so bringt die göttliche Zucht die friedliche Frucht der Gerechtigkeit. *δικαιοσύνη* ist hier nicht von der ersten Rechtfertigung, sondern von der fortschreitenden innern Rechtfertigung und Heiligung vor Gott zu verstehen. Auch im geistigen Leben gilt: *si vis pacem, para bellum*. Nur durch Kampf und Leiden wird der Mensch von den Schlacken der Sünde immer mehr geläutert und gereinigt. Die Wirkung dieser innern Heiligung ist aber der innere Friede, jener

Friede, den die Welt nicht geben und nicht nehmen kann. Daher heißt es hier: die friedliche d. i. den Frieden mit sich führende Frucht der Gerechtigkeit.

B. 12 f. „Darum richtet wieder auf die las-
sen Hände und die erschlafften Kniee, und ma-
chet gerade Gleise mit euren Füßen, damit nicht
das Hinkende abbiege, sondern vielmehr geheilt
werde.“ Mit *οὖν* knüpft der Verfasser diese Ermahnung
enge an das vorher Gesagte an: deshalb, weil Leiden nur
zur heilsamen Zucht von Gott verhängt werden und diese
Zucht so herrliche Früchte trägt, verliert euren Muth nicht,
sondern ermannet euch, wenn vielleicht schon Manche unter
den Trübsalen muthlos geworden sind. Das Bild vom Wett-
kampfe liegt auch hier noch zu Grunde; zugleich spielt aber
der Verfasser an auf Jes. 35, 3: „Stärket lasse Hände und
beseftiget wankende Kniee.“ — B. 13. In den ersten Wor-
ten: „Machet gerade Gleise mit euren Füßen“ d. i. schreitet
in dem Bekenntnisse eures Glaubens muthig auf geradem
Wege zum Ziele vorwärts, ohne rechts oder links abzubie-
gen, liegt eine Anspielung auf Sprüchw. 4, 26, wo es
nach der Uebersetzung der LXX heißt: *ὁρθὰς τροχιάς ποιεῖ
σοῖς ποσί.* — Zu *τὸ χωλόν* haben Einige *μέλος* ergänzt
und *ἐκτρέπεσθαι* in der Bedeutung „verrenkt werden“ ge-
nommen: „damit nicht das lahme Glied (vollends) verrenkt
werde.“ Besser aber faßt die Vulgata das Neutrum als
Masculinum: *ut non claudicans quis erret.* *τὸ χωλόν*,
„das Hinkende“, bezeichnet dann den im Glauben Schwachen
und Wankenden. Dieser soll durch die Festigkeit der übrige-
n Gläubigen von seiner Schwachheit geheilt werden, da-
mit er nicht gänzlich vom Wege des Glaubens abirre. Zu
τὸ χωλόν vgl. 3. Kön. 18, 21, wo der Prophet Eliás
spricht: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?“ d. i.
seid ihr schwankend zwischen Jehova- und Baaldienst.

B. 14. Von jetzt an, wo der h. Verfasser mit seinem
Schreiben sichtbar zum Schlusse eilt, stehen die einzelnen
Ermahnungen mehr abgerissen für sich da. Daher fehlen
dann auch häufig die Verbindungspartikel. „Dem Frie-
den trachtet nach mit Allen und der Heiligung,
ohne welche Niemand den Herrn schauen wird,

indem ihr darauf Acht habet, daß nicht Jemand die Gnade Gottes verschwendend, daß nicht irgend eine Wurzel der Bitterkeit aufschießend Unruhe stifte und durch sie Viele verunreiniget werden; daß nicht Jemand ein Unzüchtiger sei oder ein Verächter des Heiligen, wie Esau, der für Eine Speise seine Erstgeburt verkaufte. Denn ihr wisset, daß er auch hernach, als er den Segen erben wollte, abgewiesen ward (denn er fand zur Sinnesänderung keinen Raum mehr), obwohl er mit Thränen ihn verlangte.“ Also Frieden sollen sie zu halten suchen und zwar mit Allen, also auch mit den Ungläubigen. Ebenso ermahnt der Apostel Röm. 12, 18: „Soviel an euch liegt, habet Frieden mit allen Menschen.“ Auf innere Heiligung sollen sie eifrig bedacht sein, ohne welche, fährt der Verfasser fort, „Niemand den Herrn schauen wird.“ Mit diesen Worten deutet er hin auf den Ausspruch unsers Heilandes Matth. 5, 8: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ Nur wenn das innere Auge des Geistes nicht getrübt ist durch Sünde, vermag der Mensch Gott zu sehen, hier auf Erden im Glauben, dort durch Schauen von Angesicht zu Angesicht. — V. 15 ff. Das hier Gesagte dient nur zur nähern Erläuterung des vorhergehenden V's. Frieden und Eintracht sollen die Gläubigen bewahren, gegenseitig auf ihre Heiligung hinarbeiten, damit „Keiner hinter der Gnade Gottes zurückbleibe“ d. i. diese verschere, ihr nicht entspreche. Unter χάρις haben wir hier dem ganzen Zusammenhange nach die Gnade des christlichen Glaubens zu verstehen. Sie sollen darauf achten, daß nicht im Schooße der Gemeinde irgend Bitterkeit, Haß, Neid, Zwietracht und dergleichen sich einniste und Unruhe verursache. Das μή τις ῥίζα . . . ἐνοχλῇ ist Reminiscenz aus 5. Mos. 29, 18 nach der Uebersetzung der LXX (Cod. Alex.). Sie sollen endlich darauf achten, daß nicht Jemand durch Unzucht oder sonstige Gemeinheit sein Leben beflecke; denn als Christen sind sie gleichsam die Erstgeborenen Gottes (vgl. V. 23). Dieses ihr Erstgeburtsrecht sollen sie nicht leichtsinnig verschmerzen, nicht für vorübergehende sinnliche Lust hingeben,

wie Esau es that, der sein Erstgeburtsrecht um ein Essen verkaufte; damit es ihnen nicht ergehe, wie es diesem erging. Als dieser nämlich sein Erstgeburtsrecht verkauft hatte, ging er auch des väterlichen Segens, der mit diesem Rechte verbunden war, verlustig, und er erhielt diesen Segen nicht, so sehr er auch seinen Vater darum bat. Vgl. 1. Mos. 27.

— Das ὡς Ἡσαῦ gehört bloß zu βέβηλος und nicht auch zu πόρνος. Denn von der Unzucht des Esau ist nirgends im A. T. die Rede; und den Ausdruck im geistlichen Sinne von dem Abfalle von Jehova zu verstehen, dazu liegt kein Grund vor. Als βέβηλος, profanus, gab sich aber Esau kund eben durch den Verkauf des Erstgeburtsrechts. — Wir schließen am besten den Satztheil: μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὔρεν in Parenthese und verstehen μετανοία von der Sinnesänderung Isaaks, nicht Esau's. Dann bezieht sich das folgende αὐτήν nicht auf μετανοία, sondern auf εὐλογίαν: Esau konnte den Sinn seines Vaters Isaak nicht mehr ändern, daß er ihm den Segen als Erstgeborenem gäbe, obzwar er inständig und mit Thränen um diesen Segen bat. Vgl. 1. Mos. 27, 34 ff. So Estius u. A.

B. 18 ff. Vorher B. 15 ff. hat der Verfasser seine Leser ermahnt, sie sollten darauf achten, daß Keiner die Gnade Gottes d. i. die Gnade des christlichen Glaubens verschzerze und sein Erstgeburtsrecht verschleudere, mit andern Worten: daß Keiner vom Glauben abfalle. Diese Ermahnung begründet der Verfasser hier dadurch, daß er seine Leser nochmals hinweist auf die Größe der Schuld und auf die unausbleibliche Strafe des Abfalls; und um dieses desto nachdrücklicher zu thun, schildert er zuerst B. 18—24 in einem rhetorisch sehr kunstvoll gebildeten Satze den Charakter des alten Bundes im Gegensatz zum neuen: „Denn nicht seid ihr hinzuge treten zu einem berührbaren Berge und einem entzündeten Feuer und zu Dunkel und Finsterniß und Wetter, und zu Posaunenſchall und Schall von Worten, wobei die Hörenden sich weigerten, daß weiter zu ihnen geredet würde (denn sie ertrugen nicht das Gebot: „„Auch wenn ein Thier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden““; und — so furchtbar war die Erschei-

nung! — Moses sprach: „Ich bin erschrocken und zittere““); sondern ihr seid hinzugetreten zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem und zu Myriaden, dem Chöre der Engel und der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott dem Richter Aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu dem Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und zu dem Blute der Besprengung, welches besser redet als Abel.“ Der A. B., will der h. Verfasser sagen, gab sich gleich bei seiner Promulgation kund als ein mehr sinnlicher, irdischer; der N. B. aber zeigt sich als ein geistiger, himmlischer. Ferner: bei der Promulgation des A. B. offenbarte sich Gott mehr als der Furchtbare, Majestätische; im N. B. aber gibt er durch Christum und dessen Erlösungstod nur seine Liebe und Gnade kund. Wie viel schlimmer ist also der Abfall vom neuen Bunde als der vom alten Bunde! Wenn der h. Augustinus sagt: *brevis differentia legis et evangelii est timor et amor*, so hat er damit den Grundgedanken unsers Satzes kurz und treffend ausgesprochen. — Die Schilderung des alten Bundes B. 18—21 bezieht sich auf 2. Mos. Kap. 19 und 20, und 5. Mos. Kap. 4 und 5, wo die Erscheinungen, unter welchen das alttestamentliche Gesetz gegeben wurde, fast mit denselben Worten erzählt werden. — B. 18 ist ὄρει nicht mit Lachmann nach Cod. AC 17. 47. zu tilgen; schon der Gegensatz B. 22 fordert es, und dann wäre auch der Ausdruck „berührbares Feuer“ unpassend. „Berührbar“ wird der Berg Sinai hier genannt mit Rücksicht auf das Verbot, welches gleich B. 20 angeführt wird; es soll soviel heißen als „sinnlich wahrnehmbar.“ Das κεκαυμένω beziehen viele Interpreten auf ὄρει und übersetzen: „zu einem berührbaren und vom Feuer entzündeten Berge.“ Besser jedoch ziehen wir mit der Vulgata das Participium zu πυρί, so daß κεκαυμένω πυρί ein besonderes Glied bildet. — Zu dem ἧς οἱ ἀκούσαντες . . . B. 19 vgl. 2. Mos. 20, 18 f.: „Und das ganze Volk sah den Donner und Blitz, und den Schall der

Posaunen und den rauchenden Berg; und da sie sich fürchteten, und von Schrecken getroffen waren, traten sie in die Ferne und sprachen zu Moses: Rede du mit uns und wir wollen hören; der Herr aber rede nicht mit uns, wir möchten sonst sterben.“ Vgl. 5. Mos. 5, 25. — V. 20 und V. 21 bilden eine Parenthese, worin der Verfasser beiläufig den Grund angibt, warum das Volk Israel sich weigerte, Gott weiter sprechen zu hören, und den Moses bat, mit Gott zu reden. Zuerst war es das Verbot, daß Niemand, auch nicht einmal ein Thier, unter Todesstrafe den Berg berühren solle (vgl. 2. Mos. 19, 12 f.), was dem Volke Schrecken einjagte; dann war aber auch die ganze Erscheinung so furchtbar, daß Moses selbst sagte, er sei erschrocken und zittere. Diesen Ausspruch Moses finden wir in der h. Schrift nicht; wohl einen ähnlichen 5. Mos. 9, 19, der sich aber auf jenen Moment bezieht, wo Moses sah, daß die Israeliten das goldene Kalb anbeteten. Da, sagt Moses, habe er Jehova's Zorn und Grimm gefürchtet. Wir müssen also entweder mit Eholud u. A. annehmen, daß unser Verfasser die Sache so angesehen habe, daß der Schrecken, welcher den Moses damals ergriff, mit dem tiefen Eindruck zusammenhing, welchen die Erscheinung auf dem Berge ihm gemacht hatte, oder mit Estius, daß der Verfasser hier aus der Tradition schöpfte. — Die folgenden VV. 22—24 enthalten den Gegensatz: Sie, die Gläubigen, sind nicht wie die Israeliten hinzugetreten zu dem berührbaren Berge Sinai, sondern zu dem Sionsberge und zu der Stadt des lebendigen Gottes, nämlich zu dem himmlischen Jerusalem. *Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ* ist Apposition zu *πόλει Θεοῦ ζῶντος*. Jerusalem und besonders der Berg Sion, als Mittelpunkt der alttestamentlichen Theokratie, war stehendes Vorbild des kommenden Messianischen Reiches, der neuteamentlichen Kirche. Diese wird hier ein himmlisches Jerusalem genannt, weil sie vom Himmel stammt und weil sie in ihrem Haupte, Christo, und in einem großen Theile ihrer Mitglieder, den Engeln und verkörpert Heiligen, bereits im Himmel thront, und Alle dahin führen will. Das folgende *μυριάσιν* erhält seine nähere Deutung in der Apposition *ἀγγέλων πανηγύρει*. Ei-

nige ziehen den Genitiv ἀγγέλων zu dem vorhergehenden μυριάσιν und πανηγύρει zu dem Folgenden: „zu den Myriaden von Engeln, zu der Festversammlung und Gemeinde...“ Allein diese Fassung paßt nicht so gut zum Ganzen und läßt sich mit der Uebersetzung der Vulgata: et multorum militum angelorum frequentiam, nicht vereinigen. — Unter πρωτότοκοι verstehen Einige die bereits verklärten Gläubigen, die im Vergleiche mit den hier noch streitenden gleichsam die „Erstgeborenen“ sind; Estius aber erklärt den Ausdruck von den Gläubigen überhaupt, die im Vergleiche mit der übrigen Menschheit die erstgeborenen Söhne Gottes sind, und er beruft sich für diese Deutung auf 12, 16 und Jak. 1, 18, in welcher letztern Stelle die Gläubigen eine ἀπαρχὴ τῶν τοῦ Θεοῦ κτισμάτων genannt werden. Diese letztere Erklärung verdient durchaus den Vorzug, eines Theils wegen des Zusatzes: „die im Himmel aufgeschrieben“ d. i. in den himmlischen Census, gleichsam in die Liste der Himmelsbürger eingetragen sind, die also noch zu der militia gehören; andern Theils wegen des folgenden δικαίων τετελειωμένων, wodurch die triumphirende Kirche im Gegensatz zu der hier genannten streitenden bezeichnet wird. Also: als Gläubige sind sie eingetreten in das geistige himmlische Jerusalem, in die Kirche, und damit sind sie zugleich in Gemeinschaft getreten mit den Schaaren der Engel und mit allen wahrhaft Gläubigen. Ich sage: wahrhaft Gläubigen; denn daß unter πρωτότοκοι nicht bloße Namenchristen verstanden werden können, zeigt ebenfalls der Zusatz: ἀπογεγρ. ἐν οὐρανοῖς. Nachdem nun der h. Verfasser das Reich Gottes, die civitas Dei, in seinen Haupttheilen beschrieben, nennt er jetzt auch den König und Regenten dieses Reiches, Gott, der als Richter zwischen der streitenden und triumphirenden Kirche steht: καὶ κριτῇ Θεῷ πάντων. Daß πάντων bezieht sich zwar der Stellung nach auf Θεῷ, allein da der ganze Ausdruck κριτῇ Θεῷ gleichsam nur einen Begriff bildet, so können wir πάντων auch mit κριτῇ verbinden: et iudicem omnium Deum, Vulg. Der Verfasser nennt Gott hier Richter, eines Theils, um anzudeuten, daß er das gesetzgebende Haupt in diesem Reiche, sein Wille das Gesetz dieser civitas ist;

andern Theils aber auch, um durch Hinweisung auf den Richter seine Leser zum Kampfe anzueifern. Sie sind zwar die Erstgeborenen, deren Namen im Himmel aufgeschrieben sind; allein bevor sie in den vollen Besitz dessen kommen, worauf ihr Erstgeburtsrecht ihnen Ansprüche gibt, haben sie erst den Richter zu erwarten. — Unter πνεύματα δικ. τετελ. sind dann die in die Seligkeit bereits eingegangenen Gerechten des alten sowohl als des neuen Bundes d. i. die triumphirende Kirche zu verstehen. Sie werden πνεύματα genannt, weil sie erst dem Geiste nach vollendet sind, und der Verklärung ihrer Leiber noch entgegenharren, vgl. zu 11, 40. — B. 24. Die am meisten verbürgte EA. ist hier κρείττον und τὸν Ἀβελ, womit auch die Vulgata übereinstimmt. Der text. recept. hat κρείττονα, „Besseres“, und statt τὸν Ἀβελ hat Griesbach τὸ Ἀβελ = τὸ αἷμα τοῦ Ἀβελ. Der Mittler des neuen Bundes ist Jesus, und er hat diesen Bund eingeweiht durch sein Blut, „welches besser redet, als Abel“ d. i. als Abels Blut. Denn dieses rief die göttliche Gerechtigkeit um Rache der Unschuld an (1. Mos. 4, 10: „Die Stimme von deines Bruders Blut schreiet zu mir von der Erde“, vgl. oben 11, 4); Jesu Blut aber ruft zu Gott um Gnade für die Schuldigen, vgl. 7, 25. Also im A. B. war ein Mittler, der selbst zittern mußte, wir aber haben einen Mittler, der versöhnt.

B. 25 ff. Der vorhergehenden Gegenüberstellung des alten und neuen Bundes folgt nun eine neue Warnung vor Abfall: „Sehet zu, daß ihr euch des, der da redet, nicht weigert; denn wenn jene nicht entflamen, welche des, der auf Erden redete, sich weigerten; so werden wir es viel weniger, wenn wir uns abwenden von dem, der vom Himmel zu uns redet, dessen Stimme damals die Erde erschütterte, der aber jetzt die Verheißung gegeben: „„Noch ein Mal: ich werde erschüttern nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel.““ Dieses „„noch ein Mal““ aber deutet an eine Veränderung dessen, was erschüttert wird, als eines Gemachten, damit das, was nicht erschüt-

tert wird, bleibe." Das παραιτήσθε steht hier mit Beziehung auf das παρητήσαντο B. 19. Da jedoch die Weigerung des Volkes, von welcher dort die Rede ist, nicht aus Unglauben, sondern bloß aus Furcht hervorging, so will der h. Verfasser nur allgemein sagen, seine Leser sollen nicht dem Beispiele der Israeliten folgen, welche von Gott und seinem Bunde abtrünnig wurden. In jener Weigerung am Berge Sinai, Gott zu hören, lag gleichsam eine Prophezeiung ihres künftigen Ungehorsams. Unter τὸν λαλοῦντα müssen wir wegen des unmittelbar vorhergehenden λαλοῦντι zunächst Christum verstehen, jedoch wegen des Folgenden zugleich dabei an Gott denken, als welcher durch Christum redete. Durch das εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον . . . wird dann die Warnung vor Abfall dadurch begründet, daß der Verfasser ihnen vorstellt, wie der Unglaube gegen die neue himmlische Offenbarung viel strafbarer, als der gegen die alte irdische sei. Unter τὸν χρηματίζοντα verstehen der h. Chrysostomus, Deumenius und auch Erasmus den Moses. Allein abgesehen davon, daß χρηματίζειν „Straf geben" nicht füglich von Moses gebraucht werden könnte, so war ja Moses es nicht, der 2. Mos. 20 redete und den zu hören die Israeliten sich weigerten, sondern Gott. Estius versteht deshalb τὸν χρημ. von dem Bundesengel, der das Gesetz zwischen Jehova und Moses vermittelte (vgl. 2, 2). Allein hätte der Verfasser diesen gemeint, so würde er ihn gewiß ausdrücklich genannt haben. Es bleibt also nur übrig, unter τὸν χρηματίζοντα, ebenso wie unter dem folgenden τὸν ἀπ' οὐρανῶν scil. λαλοῦντα, Gott zu verstehen. Der Gegensatz liegt in dem ἐπὶ γῆς und ἀπ' οὐρανῶν: im A. B. redete Gott auf Erden, auf dem berührbaren Berge, durch einen Menschen, Moses; im N. B. aber redet er vom Himmel, von dem geistigen Berge Sion, durch den Gottmenschen, Christum. Der A. B. hat also einen irdischen Charakter, der N. B. einen himmlischen. — B. 26. 27. Als neuer Beweggrund zum Festhalten am Glauben wird hier die Unvergänglichkeit des N. B. im Gegensatze zu der Vergänglichkeit des A. B. angeführt. Diese Vergänglichkeit des A. B. und die

stete Fortdauer des N. B. beweiset aber der h. Verfasser aus zwei alttestamentlichen Stellen und der Beweisgang ist folgender: Bei der Gesetzgebung auf Sinai hat Gottes Stimme die Erde erschüttert; denn es heißt 2. Mos. 19, 18 nach dem Urtexte: „Und der Berg Sinai rauchte ganz vor dem Angesichte Jehova's, der auf denselben hinabstieg im Feuer, und es stieg auf sein Rauch wie der Rauch des Ofens, und der ganze Berg erbebte sehr.“ Vgl. Richt. 5, 4 ff. Ps. 67, 9. Diese Erschütterung war aber nur das äußere Symbol für die Bewegung und Veränderung im Reiche des Geistes, welche damals bei der Gründung des alten Bundes eintrat. Nun verheißt Gott beim Propheten Aggäus 2, 7, daß er noch einmal (עֹד מָלֵךְ) nicht bloß die Erde, sondern auch den Himmel erschüttern werde. War die erste Erschütterung ein Symbol der Einführung des N. B., so bezeichnet diese verheißene abermalige Erschütterung die Einführung eines N. B. Das „noch ein Mal“ deutet also einer Seits das Aufhören des A. B. als etwas Gemachten und darum Vergänglichem an; denn wenn derselbe für immer hätte fortbestehen sollen, so hätte Gott nicht eine abermalige Erschütterung verheißen können; anderer Seits liegt aber in dem „noch ein Mal“ auch die Fortdauer des N. B. ausgesprochen. Denn da von einer dritten Erschütterung nirgends die Rede ist, so ist „noch ein Mal“ soviel als zum letzten Male. Was also aus dieser zweiten Erschütterung hervorgeht, wird nicht mehr erschüttert, sondern bleibt unverändert. Diese zweite Erschütterung und Bewegung im Reiche des Geistes wird auch gewaltiger sein, als die erste; denn es heißt hier nicht bloß, wie bei der ersten, daß Gott bloß die Erde erschüttere, sondern Himmel und Erde zugleich.

B. 28 f. Schlußermahnung, die als Folgerung aus dem vorher Gesagten hergeleitet wird: „Deshalb, da wir ein unerschütterliches Reich empfangen, laßt uns festhalten die Gnade und dadurch Gott wohlgefällig dienen, mit Scheu und Ehrfurcht; denn auch unser Gott ist ein verzehrendes Feuer.“ Das ἔχειν χάριν heißt zwar gewöhnlich „Dank sagen“; allein zum ganzen Zusammenhange paßt es besser, hier χά-

ges in der Bedeutung von „Gnade“ zu nehmen und darunter dann, wie B. 15, die Gnade des Christenthums zu verstehen. ἔχειν erhält dann die Bedeutung von κατέχειν „festhalten.“ Also: da wir ein unerschütterliches d. i. unvergängliches Reich erhalten haben, laßt uns festhalten an der Gnade d. i. am christlichen Glauben und dadurch Gott in wohlgefälliger Weise dienen. Denn nur im Christenthum ist ein wahrer Gottesdienst, eine Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit“ möglich. Wir müssen aber festhalten am Glauben „mit Scheu und Ehrfurcht“, oder wie der Apostel sagt: „mit Furcht und Zittern“ unser Heil wirken, denn auch unser Gott ist ebenso wie der Gott des A. B. ein „verzehrendes Feuer“ d. i. ein strafender Gott, der den Abfall von seinem Bunde noch immer strenge ahndet. In den letzten Worten wendet der Verfasser die Stelle 5. Mos. 4, 24 auf den N. B. an. Gott ist noch immer derselbe im A. wie im N. B.; und wer seine Liebe, die im N. B. sich offenbaret hat, verschmäht, gegen den kehrt sich sein Zorn.

§. 13. Ermahnungen, Nachrichten, Segenswünsche, Grüße.

13, 1 — 25.

B. 1 f. „Die Bruderliebe bleibe. Der Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch dieselbe haben Einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.“ Der h. Verfasser ermahnt zunächst, in der Bruderliebe, die sie bisher bewiesen haben (vgl. 6, 10; 10, 33 ff.), zu verharren. Der Herr selbst hatte scheidend die Bruderliebe als das Kennzeichen, als das charakteristische Merkmal seiner Jüngerschaft (Joh. 13, 35) angegeben, und wie sehr in der jungen Gemeinde zu Jerusalem diese Tugend herrschte, sehen wir aus der Apostelgeschichte. Auch Tertullian schildert die Bruderliebe, welche zu seiner Zeit in der Kirche waltete, mit schönen Farben. Zur Gastfreundschaft ermahnt auch der Apostel Röm. 12, 13. 1. Tim. 3, 2. Der h. Verfasser motivirt diese Ermahnung zur Gastfreundschaft durch das Beispiel Abraham's und Lot's, welche durch ihre Gastfreundschaft gewürdiget wurden Engel zu beherbergen, ohne daß sie es anfangs wußten (1. Mos. Kap.

18 und 19). Die Konstruktion *λανθάνω* mit dem Partic. ist ächt griechisch. Die Uebersetzung der Vulgata: *perhanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis* ist durch die zu genaue Nachahmung der griechischen Konstruktion fast unverständlich. Die *LA. placuerunt*, die sich in vielen Handschriften und in den ältesten Ausgaben der Vulgata, auch in der Sixtinischen, findet, ist bloße Korrektur Solcher, die das *latuerunt* nicht verstanden.

B. 3. „Seid eingedenk der Gefangenen, als wäret ihr Mitgefangene, derer, die Trübsal leiden, als die ihr auch selbst im Leibe waltet.“ Den gefangenen Brüdern sollen sie solche Theilnahme beweisen, als wären sie mit ihnen gefangen; der Bedrängten sollen sie sich annehmen bedenkend, daß sie selbst noch in einem allem Ungemach unterworfenen Körper leben, über sie also dieselbe Bedrängniß hereinbrechen kann. Denn ächte Theilnahme beweiset nur derjenige, der sich lebendig in die Lage der Leidenden zu versetzen weiß. So die gewöhnliche Erklärung und darnach ist das *ὡς* das erste Mal vergleichend, das andere Mal kausal. — Andere verstehen das *σῶμα* von dem Leibe der Kirche und meinen, daß der h. Verfasser sowohl in dem *ὡς συνδεδεμένοι*, als auch in dem *ὡς κ. αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι* auf die Gemeinschaft der Gläubigen hindeute. Dann ist der Sinn: Gedenket der Gefesselten, da ihr ja vermöge der innigen Verbindung der Gläubigen in ihnen mitgefesselt seid; gedenket der Bedrängten, da ihr ja Glieder eines Leibes seid, also die Leiden eines Gliedes auch das andere berühren (vgl. 1. Kor. 12, 26). Allein diese Erklärung scheint hier zu gesucht.

B. 4 f. Der h. Verfasser hat eben zur werththätigen Bruderliebe ermahnt; jetzt warnt er vor den Lastern, welche die *φιλαδελφία* zerstören: Unzucht und Habsucht. „In Ehren gehalten sei die Ehe in jeder Hinsicht und das Ehebett unbefleckt; denn Unzüchtige und Ehebrecher wird Gott richten. Frei von Habsucht sei euer Wandel, euch begnügend mit dem was ihr habt; denn er hat gesagt: „„Ich will dich nicht loslassen noch dich verlassen““, so daß wir getrost sagen dürfen: „„Der Herr ist mein

Helfer, nicht will ich fürchten, was sollte mir ein Mensch thun?" In den ersten Worten *τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν* haben viele besonders protestantische Exegeten eine Empfehlung der Ehe finden wollen und übersetzt: „Ehrenvoll sei oder ist die Ehe bei Allen.“ Sie meinen, der Verfasser sage dies gegen die Häretiker der damaligen Zeit, welche die Ehe verwarfen, und brauchen dann zugleich diese Stelle als Argument gegen den katholischen Eölibat. Allein wie verkehrt diese Deutung sei, ergibt sich aus dem unmittelbar Folgenden: *καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος*, woraus deutlich hervorgeht, daß wir hier eine Warnung vor Unzucht in der Ehe haben. *ἐν πᾶσι* kann Neutrum: „in allen Stücken“, und auch Masculinum: „bei Allen“ sein. Letztere Fassung zieht Estius vor. — *κρινεῖ* steht hier, wie oft, im Sinne von *κατακρινεῖ*. — V. 5. *ὁ τρόπος* ist die Sinnesart und Lebensweise des Menschen (Vulg. mores). Zu dem *ἀρχοῦμενοι τ. παροῦσιν* können wir vergleichen die Worte des Herrn Matth. 6, 34: „Seid nicht besorgt für den morgenden Tag, denn der morgende Tag wird besorgt sein für das Seinige.“ In dem *αὐτός γὰρ εἶρηκε* bezieht sich *αὐτός* auf *ὁ Θεός*. Das folgende Citat findet sich nicht wörtlich so im A. T.; am ähnlichsten sind die Stellen 5. Mos. 31, 6 und Jos. 1, 5. Beide Stellen hat unser Verfasser verbunden und was in der letztern Stelle speciell auf Josue gesagt ist, wendet er hier auf alle Menschen an. Die doppelte Negation beim ersten und die dreifache beim zweiten Gliede dient zur Verstärkung. Das zweite Citat V. 6 ist aus Ps. 117, 6. *τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος*; bildet im Hebräischen das zweite Hemistich; wir fassen es auch hier am besten als selbstständigen Satz. Die Vulgata läßt es von *οὐ φοβηθήσομαι* abhängig sein, indem sie übersetzt: non timebo, quid faciat mihi homo.

V. 7 ff. Für die ersten Leser unsers Briefes, Juden-Christen in Jerusalem und Palästina überhaupt, war die Gefahr des Abfalls vom Christenthum sehr groß, weil sie den prächtigen Tempelkultus und die täglichen Opfer noch immer vor Augen hatten. Wie leicht konnten sie versucht sein, an den jüdischen Opfern und an den Opfermahlzeiten Theil zu nehmen, und so allmählig wieder in's Judenthum zurückge-

zogen werden. Der h. Verfasser warnt sie deshalb schließlich noch einmal vor Abfall, indem er sie zuerst hinweist auf das Beispiel ihrer schon verstorbenen Vorsteher, die ihren Glauben bis zum Ende treu bewahrten; indem er zweitens zeigt, daß der christliche Cultus mit dem jüdischen nicht dürfe verbunden werden, und der Eintritt in das Christenthum den völligen Austritt aus dem Judenthum voraussetze. „Seid eingedenk eurer Vorsteher, die zu euch das Wort Gottes geredet haben; schauet auf den Ausgang ihres Wandels und ahmet ihren Glauben nach.“ — ἡγούμενοι sind die Vorsteher und Lehrer der Gemeinde, sonst gewöhnlich πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι ποιμένες (Eph. 4, 11) oder auch προϊστάμενοι (1. Thess. 5, 12) genannt. Der Verfasser gebraucht diesen allgemeinen Ausdruck, um die verschiedenen Klassen der Vorsteher zusammenzufassen. Auch der h. Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther Kap. 37 bedient sich dieses Ausdrucks. Wahrscheinlich hat der h. Verfasser hier den h. Stephanus, den Apostel Jakobus und Andere, die für ihren Glauben den Martyrtod bereits erduldet hatten, im Auge.

B. 8 f. „Jesus Christus ist derselbe, gestern und heute und in Ewigkeit. Durch mannigfaltige und fremdartige Lehren lasset euch nicht fortreißen; denn es ist schön, daß durch Gnade das Herz gestärkt werde, nicht durch Speisen, von denen die, welche damit umgingen, keinen Nutzen hatten.“ Die Gedankenverbindung dieser beiden BB. mit dem Vorhergehenden fassen wir am besten so, daß der h. Verfasser durch B. 8 eine Einrede, die seine Leser leicht hätten machen können, von vorn herein abweisen will. Die Leser hätten nämlich sagen können: Jene bereits verstorbenen Vorsteher konnten leicht glauben, da Christus selbst unter ihnen wandelte und ihren Glauben durch seine Gegenwart mächtig unterstützte! Darauf antwortet nun der h. Verfasser: Christus ist immer derselbe; er setzt sich mit der ganzen Fülle seiner Gnade und Wahrheit fort in der Kirche. Er war gestern, d. i. zu der Zeit der genannten Vorsteher, nicht ein anderer als heute d. i. in jetziger Zeit, und er ist jetzt kein anderer, als er für die ganze Zukunft sein wird.

— B. 9 ist dann nur eine Folgerung hieraus: Ist Christus für immer derselbe, so ist auch seine Lehre dieselbe, denn er selbst ist ja das Objekt seiner Lehre. Seine Lehre ist nur eine und ist bereits bei ihnen eingebürgert; sie dürfen also nicht mannigfaltigen und von anderswoher eingeführten, also fremden Lehren Gehör schenken, und durch diese sich von der einen Wahrheit, die Christus selbst ist, abwendig machen lassen. — Die richtige LA. ist παραφέρεσθε „laßt euch nicht fortreißen“, nolite abduci, Vulg. Die LA. des text. recept. περιφέρεσθε ist wahrscheinlich aus Eph. 4, 14 herübergenommen. — Bei den διδασκαίς ποικίλαις κ. ζέναις denkt der Verfasser ohne Zweifel an die Judaisten, welche die jüdischen Ritual- und Ceremonialgesetze mit in's Christenthum herübernehmen wollten und wogegen der Apostel Paulus soviel zu kämpfen hatte. In dem Folgenden: καλὸν γάρ... geht der h. Verfasser vom Allgemeinen zum Besondern, und hebt die jüdischen Opfermahlzeiten heraus, mit welchen die Christen sich nicht weiter befassen sollen. Daß wir bei βρώμασιν nicht, wie Einige wollen, an die jüdischen Speisegesetze überhaupt, sondern speciell an die Opfermahlzeiten zu denken haben, zeigt deutlich der folgende B. — Dem βρώμασι gegenüber steht χάριτι, und in der Erklärung dieses Ausdruckes sind die Interpreten nicht einig. Die griechischen Exegeten verstehen unter χάρις den Glauben, der h. Thomas die heiligmachende Gnade, Estius das Christenthum überhaupt, wie 12, 15. 28. Hiernach wäre, da βεβαιούσθαι offenbar im Gegensatz zu παραφέρεσθε steht, der Sinn: Wir als Christen dürfen uns nicht von mannigfaltigen und aus dem Judenthum herübergenommenen Lehren fortreißen lassen, so daß wir unstät umherschwanzen, sondern wir müssen unser Herz festigen durch die eine und ewige Wahrheit des Christenthums; dies allein frommt (καλὸν ἐστὶ), und nicht findet das Herz wahre Ruhe in den Opfermahlzeiten, die denen nicht nützen, welche sich damit abgaben, d. i. darin ihre Ruhe und Zufriedenheit suchten (περιπατεῖν ἐν τινι entspricht ganz dem hebr. בְּדָבָר חַיִּים „in einer Sache leben, sich damit abgeben“). Allein auch dieser Sinn, wornach das ganze Christenthum den jüdischen

Opfermahlzeiten gegenübergestellt würde, hat etwas Unpassendes. Am schönsten wird der Gedanke, wenn wir χάρις von der christlichen Opferspeise, von der h. Eucharistie, die den Mittelpunkt aller christlichen Gnadengaben bildet, verstehen. Zwar läßt sich diese Bedeutung von χάρις aus dem Sprachgebrauche nicht nachweisen; allein der ganze Zusammenhang scheint diesen Sinn zu fordern. Schon der Ausdruck βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν und der Gegensatz, worin χάρις zu βρώμασιν steht, deutet darauf hin, daß wir unter χάρις eine Speise verstehen müssen; besonders aber spricht für diese Deutung der folgende V., in welchem offenbar von der h. Eucharistie als einem Opfer und einer Opferspeise die Rede ist.

V. 10. „Wir haben einen Altar, von welchem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen.“ Diese Stelle wurde von jeher von den katholischen Dogmatikern als ein locus classicus für das allerheiligste Messopfer angezogen, und mit vollem Rechte. Der h. Verfasser sagt: Wir, d. i. wir Christen, haben einen Altar; wo ein Altar ist, da muß auch ein Opfer sein; und als das Opfer, welches auf diesem Altare der Christen dargebracht wird, wird V. 12 der leidende Jesus bezeichnet. Von diesem Opfer dürfen aber die nicht essen, welche dem Zelte dienen. Unter οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες verstehen Einige nach 8, 5 bloß die jüdischen Priester; besser aber ist es nach dem ganzen Zusammenhange unter diesem Ausdrucke die Juden überhaupt zu verstehen (vgl. 9, 9). Eine Parallele zu unserer Stelle haben wir 1. Kor. 10, 21. Dort spricht der Apostel von dem Opfermahle der Christen im Gegensatze zu den Opfermahlzeiten der Heiden; und nachdem er vorher gesagt hat, daß die Heiden ihre Opfer eigentlich dem Teufel darbrächten, fährt er fort: „Ihr könnt nicht Antheil am Tische des Herrn haben und am Tische der Teufel.“ Was dort der Apostel τράπεζα κυρίου im Gegensatze zu τράπεζα δαιμονίων nennt, das nennt hier unser Verfasser noch deutlicher θυσιαστήριον im Gegensatze zu dem θυσιαστήριον τῆς σκηνῆς. — Estius versteht θυσιαστήριον von dem Kreuze Christi und erklärt φαγεῖν von der geistigen Theilnahme an den Wer-

diensten des Leidens Christi, so daß der Sinn wäre: an den Verdiensten des Kreuzopfers Christi können nur die Christen, nicht aber die Juden Theil nehmen. Allein zum ganzen Gedankengange paßt diese Deutung nicht so gut. Der Verfasser hat so eben seine Leser ermahnt, sie sollten sich nur an Christo halten und sich nicht durch judaisirende Lehren verführen lassen, nicht in jüdischen Opfern und Opfermahlzeiten ihr Heil suchen. Wollt ihr, fährt er dann hier fort, euch einmal an *βρώματα* halten, so haben wir innerhalb des Christenthums ein Opfer und Opfermahl; um aber daran Theil nehmen zu können, muß man vollständig aus dem Judenthum ausscheiden. Da nun vorher von den Opfermahlzeiten der Juden die Rede ist, so kann auch hier nur von einem wirklichen Opfer und Opfermahle die Rede sein — Daß dieser Satz ganz ohne Verbindungspartikel steht, gibt dem Gedanken desto größern Nachdruck.

B. 11 f. Daß nun die Juden als solche an diesem christlichen Opfer und Opfermahle nicht Theil haben können, daß man vielmehr, um davon zu genießen, vollständig von dem Judenthume sich lössagen müsse, beweiset der h. Verfasser aus dem A. T., indem er den Ritus des großen Versöhnungstages symbolisch = typisch deutet. „Denn von den Thieren, deren Blut durch den Hohenpriester in das Heiligthum hineingetragen wird, werden die Körper außerhalb des Lagers verbrannt. Deshalb hat auch Jesus, auf daß er durch sein eigen Blut das Volk heiligte, außerhalb des Thores gelitten.“ Am großen Versöhnungstage wurde das Fleisch der Thiere, deren Blut vom Hohenpriester als Sühnopfer in's Allerheiligste getragen wurde, nicht gegessen, wie bei andern Opfern, sondern beim Zuge in der Wüste wurde es außerhalb des Lagers, später außerhalb der Stadt an einem reinen Orte verbrannt (3. Mos. 16, 27. vgl. 3. Mos. 4, 12. 21. 6, 30). Dieser Ritus sollte symbolisch ausdrücken, daß die Sünde, die auf das Fleisch der Opferrtiere gleichsam übertragen war, aus der Gemeinde fortgeschafft und vernichtet werde. Zugleich lag aber in diesem Ritus nach der Erklärung unsers Verfassers eine prophetische Hindeutung auf das wahre und eigentliche Sündopfer, Chri-

rum, welcher, um durch sein eigenes Blut sein Volk zu heiligen, außerhalb des Thores von Jerusalem litt. — Der Hügel Golgatha, auf welchem unser Heiland gekreuziget wurde, lag zur Zeit Christi außerhalb der Stadt, wie dies deutlich auch aus Joh. 19, 20 erhellt. Als sich später die Stadt nach Nordwesten hin erweiterte, kam er innerhalb der Stadt. Jetzt liegt er fast mitten in der Stadt.

B. 13 f. „Lasset uns denn hinausgehen zu ihm außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen nach der zukünftigen.“ Hier die Anwendung des vorher Gesagten in Form einer Ermahnung: Hat Jesus außerhalb der Stadt Jerusalem, des Mittelpunktes des Judenthums, sein Kreuzesopfer dargebracht, so soll dies für die Leser ein Zeichen sein, daß sie, um an diesem Opfer, welches in der Eucharistie sich fortsetzt, Theil zu nehmen, vollständig aus dem Judenthum ausscheiden müssen, wenn sie auch deswegen von ihren Volksgenossen geschmäht werden. παρεμβολή bezeichnet zunächst das Lager, welches während des Zuges durch die Wüste die ganze Gemeinde Israels einschloß; dann hier diese Gemeinde selbst, das Judenthum. — B. 14. Die Ermahnung, auszugehen aus dem Lager, wird hier begründet: denn wir haben hier auf Erden nicht eine bleibende Stadt, d. i. nicht ist bei uns Christen, wie bei den Juden, das irdische Jerusalem der Mittelpunkt unsers ganzen religiösen Lebens, sondern unser Hoffen und Sehnen geht auf die künftige Stadt, auf das himmlische Jerusalem, worin Christus der Hohepriester ist.

B. 15 ff. „Durch ihn nun lasset uns allezeit Gott ein Lobopfer darbringen, das ist: die Frucht der Lippen, welche seinen Namen preisen. Wohltathun aber und mitzutheilen vergesset nicht; denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. Gehorchet euren Vorstehern und seid ihnen zu Willen; denn sie machen für eure Seelen als solche, die da Rechenschaft geben sollen, auf daß sie es mit Freuden thun und nicht seufzend; denn das frommt euch nicht.“ Die Partikel οὐν

zeigt, daß dieser Satz eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ist; die Gedankenverbindung ist aber folgende: da das Ziel unserer Hoffnung die künftige Stadt, das himmlische Jerusalem ist, so müssen, wie die Juden im irdischen Jerusalem immerdar Opfer durch den Hohenpriester darbrachten, auch wir in dieser himmlischen Stadt durch unsern Hohenpriester, Christum, Opfer darbringen. Diese Opfer, die wir aus uns darbringen sollen, sind aber im Gegensatz zu den jüdischen Opfern geistiger Art, nämlich

- 1) Preis und Dank gegen Gott. *ἑυαγέσσεως* entspricht dem hebräischen *תְּרוּמַת תְּהֵאֵלֶּה* (3. Mos. 7, 12) und bezeichnet das „Lob- und Dankopfer.“ Damit man aber nicht meine, der Verfasser verstehe darunter das wirkliche jüdische Dankopfer, setzt er erklärend hinzu: „die Frucht der Lippen . . .“ Also statt daß die Juden ihr Opfer aus den Erzeugnissen der Erde hernahmen, soll das Dankopfer der Christen ein geistiges sein, ein in Worten überströmendes dankbares Herz. Der Ausdruck *καρπὸν χειλέων* . . . ist hergenommen aus Hos. 14, 3 nach der Uebersetzung der LXX. Dieses geistige Dankopfer sollen die Christen darbringen, nicht bloß an bestimmten Tagen und zu verschiedenen Zeiten, wie es bei den levitischen Opfern geschah, sondern *διὰ παντός* „immerdar.“
- 2) Thätige Nächstenliebe B. 16. *κοινωνία* bezeichnet nach dem Sprachgebrauche der ersten Christen „das Almosen spenden.“ *εὐαρεστοῦμαι τινι* „ich habe Wohlgefallen an etwas, werde durch etwas befriedigt.“ Das promoteretur der Vulgata ist passivisch zu fassen. Richtig bemerkt Estius zu *τοιαῖταις γὰρ θυσίαις* . . . : subest hic tacita antithesis inter hoc genus hostiarum et eas, quae secundum legem offerebantur, quas scriptura testatur Deo non placuisse, ut supra 10, 5 ex psal. 39: „holocaustomata et pro peccato non tibi placuerunt.“ —
- 3) Gehorsam gegen die geistlichen Vorsteher B. 17. Wie die weltliche Obrigkeit für unsere äußere Sicherheit zu sorgen hat, so die geistliche für die Sicherheit unserer Seele; und diese muß dereinst vor dem obersten Hirten unserer Seele strenge Rechenschaft darüber ablegen, wie sie ihr Amt verwaltet hat. Wir sollen also ihr ohnehin schon schweres Amt nicht durch Ungehorsam und Widersetzlichkeit

noch mehr erschweren. In den Worten: „denn sie wachen...“ wird zugleich auf eine feine Weise den Vorstehern selbst ihre Obliegenheit an's Herz gelegt, und der Ernst dieser Worte erschütterte einst den h. Chrysostomus, wie er selbst (de sacerdot. 6, 1) erzählt, so, daß er darüber nicht zur Ruhe kommen konnte, und er es kaum begreift, wie ein Priester selig werden könne. — ἀλυσιτελὲς γὰρ τοῦτο ist unser nachdrückliches: „denn das thut nicht gut.“

B. 18 ff. Wie wir bereits in der Einleitung (S. 21 f.) bemerkten, ist die Meinung derjenigen nicht unwahrscheinlich, welche annehmen, daß dieser letzte Absatz unsers Briefes von dem Apostel Paulus selbst herrühre. Denn nicht nur weist der ganze Inhalt auf den h. Paulus und dessen Gefangenschaft in Rom hin, sondern auch die Sprache und Rede-weise ist durchaus paulinisch. Der Apostel adoptirte dann durch diesen Zusatz das vorhergehende Schreiben seines Schülers als das seinige. „Betet für uns; denn wir meinen, daß wir ein gutes Gewissen haben, da wir in jeder Beziehung recht zu wandeln trachten; um so mehr aber bitte ich dies zu thun, damit ich desto eher euch wiedergegeben werde.“ In dem προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν bezieht sich der Plural des Pronomens auf den Schreibenden persönlich, also: „für mich.“ Mit dem Ansuchen um die Fürbitte der Gemeinde schließt der Apostel auch 1. Thess. 5, 25. vgl. 2. Thess. 3, 1. Kol. 4, 3. Eph. 6, 19. Dieses Ansuchen um die Fürbitte seiner Leser begründet der Apostel dadurch, daß er sich auf sein gutes Gewissen gegen sie beruft. Auch diese Berufung auf das Zeugniß des eigenen Gewissens ist ächt paulinisch, vgl. 2. Kor. 1, 12. Er sagt hier nicht: „Ich weiß, daß ich ein gutes Gewissen habe, da ich in jeder Beziehung recht wandle“; sondern demüthig und seine Sprache mildernd sagt er bloß, er meine, daß er ein gutes Gewissen habe, da er recht zu wandeln trachte. Denn er spricht hier zu Judenthristen, die ihn vielfach anfeindeten und zu verdächtigen suchten. — B. 19. Der Apostel hält um so dringender um die Fürbitte seiner Leser an, damit es ihm desto eher vergönnt werde, wieder zu ihnen zu kommen. Daß ἵνα ἀποκατασταθῶ braucht zwar nicht nothwendig auf eine Ge-

fangenschaft des Schreibenden bezogen zu werden; aber am natürlichsten ist dies doch, besonders da er gleich B. 23 von der Freilassung des Timotheus spricht. Und da können wir denn nur an die Gefangenschaft des Apostels zu Rom denken (vgl. B. 23. 24).

B. 20 f. „Der Gott des Friedens aber, der von den Todten heraufgeführt den großen Hirten der Schafe in dem Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum, mache euch fertig in allem Guten zu thun seinen Willen, indem er in euch wirkt, was vor ihm wohlgefällig ist, durch Jesum Christum, dem die Herrlichkeit in alle Ewigkeit, Amen!“ Eben hat der Apostel um die Fürbitte seiner Leser angehalten, jetzt bittet er für sie. Der Ausdruck *ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης* ist wieder ganz paulinisch, vgl. Röm. 15, 33. 16, 20. Phil. 4, 9 u. a. St. Er nennt hier Gott den Gott des Friedens, weil Gott die Quelle alles wahren Friedens ist, der Mensch nur in Gott den wahren innern Frieden findet; zugleich soll diese Bezeichnung ohne Zweifel dazu dienen, die Leser zum Frieden unter sich und zum Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten zu ermahnen. Daher weist er sie auch gleich hin auf den obersten Hirten, zu dessen Herde sie alle gehören, der durch sein Blut sie erkaufte, und der von den Todten auferstanden und zum Himmel aufgefahren sein Oberhirtenamt noch immer fortführt. Nur durch ihn kommt uns von Gott der wahre Friede. Auch Eph. 4, 11 nennt der Apostel die einzelnen Vorsteher der Gemeinde „Hirten“; Jesus Christus ist aber der „Oberhirt“ *ὁ ποιμὴν ὁ μέγας*, oder wie ihn der h. Petrus in seinem ersten Briefe 5, 4 nennt, der *ἀρχιποιμὴν*. Daß *ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου* wird verschiedentlich bezogen. Einige verbinden es mit *ποιμένα*: „Der da Hirt ist durch das Bundesblut, welches er für seine Schafe vergossen hat“; Andere mit *μέγαν*: „Der da groß ist durch das Blut des ewigen Bundes.“ Am besten ist es aber wohl, wenn wir mit dem h. Thomas den Ausdruck mit dem Particip *ἀναγάγων* verbinden und dieses „Hinaufführen“ nicht so sehr von der Auferweckung Christi von den Todten, als vielmehr von seiner Himmelfahrt und

Verklärung verstehen. Dann ist der Sinn: Gott hat Christus unsern Oberhirten hinaufgeführt zum Himmel in oder mit dem Blute des ewigen Bundes, welches er dort als ewiger Hoherpriester für uns darbringt. Dieser Sinn paßt am besten zu dem ganzen Gedankengange unseres Briefes. In den drei ersten Evangelien und beim Paulus 1. Kor. 11 wird Christi Blut das Blut des „neuen“ Bundes, hier das Blut des „ewigen“ Bundes genannt im Gegensatze zu dem alten und vergänglichem Bunde. Beide Beiwörter werden im Canon der h. Messe verbunden: *novi et aeterni testamenti*. — V. 21. *καταρτίσαι ὑμᾶς* „mache euch fertig, vollkommen“ = *τελειώσαι*, De Rume-
nius. Der h. Chrysostomus bemerkt, daß in diesem *καταρτίσαι* indirekt ausgesprochen liege, daß die Leser bereits angefangen haben, in guten Werken sich zu üben. Estius nimmt *καταρτίζειν* in seiner ursprünglichen Bedeutung: „einrenken“ und will darin eine Hindeutung auf den Leib der Kirche finden: *Deus autem pacis vos, tanquam unius corporis membra, componat, aptet ac perficiat in omni genere bonorum operum sic, ut alius in hoc alius in alio opere iuxta suam vocationem sedulo se exerceat*. Diese Deutung paßt gut zu dem Ausdruck: *ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης*. Das folgende *εἰς τὸ ποιῆσαι* ist Folge des *καταρτίσαι*. Nehmen wir das *ποιῶν ἐν ὑμῖν*... hinzu, so haben wir hier wieder die ächt paulinische Lehre, daß jedes gute Werk von der einen Seite dem Menschen angehört, von der andern aber eine Wirkung Gottes in uns ist. Vgl. Phil. 1, 6. 2, 13. In demselben Sinne sagt das Concilium von Trient Sitz. VI. Kap. 16 mit den Worten des Papstes Celestin: *Tanta est erga omnes homines bonitas Dei, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona*. *διὰ Ἰησοῦ χρ.* beziehen wir am besten auf *ποιῶν*. Christus ist der Mittler aller Gnadenwirkungen Gottes in uns. *αἷ* ist auf *Ἰησοῦ χρ.* und nicht auf *ὁ Θεὸς* zu beziehen. Ähnliche Doxologien auf Christus finden wir 2. Tim. 4, 18. 2. Petr. 3, 18.

V. 22. Ähnlich wie Röm. 15, 15 f. fügt der Apostel zum Schlusse die Bitte hinzu, daß die Leser seinen Brief gut aufnehmen: „Ich bitte euch aber, Brüder, hal-

D r u c k f e h l e r.

Seite	105	Zelle	9	v. o.	les	zweischneidiges	statt	schweischneidiges
—	113	—	17	v. o.	„	Participialsatz	„	Particialsatz
—	180	—	9	v. o.	„	Christenthum	„	Christum
—	203	—	5	v. u.	„	Ex-egeten	„	Exe-egeten

D r u c k f e h l e r .

Seite	105	Zeile	9 v. o.	Les	zweischneidiges	statt	schweischneidiges
—	113	—	17 v. o.	„	Participialsatz	„	Particialsatz
—	180	—	9 v. o.	„	Christenthum	„	Christum
—	203	—	5 v. u.	„	Ex-egeten	„	Exe-egeten

